الآداب

محمود درويش (٢)
ندوة ودراسات

AL ADAB 2008
العدد ١٢/كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٨ - السنة ٥٦
Al-Adab vol. 56 # 12/2008
www.adabmag.com

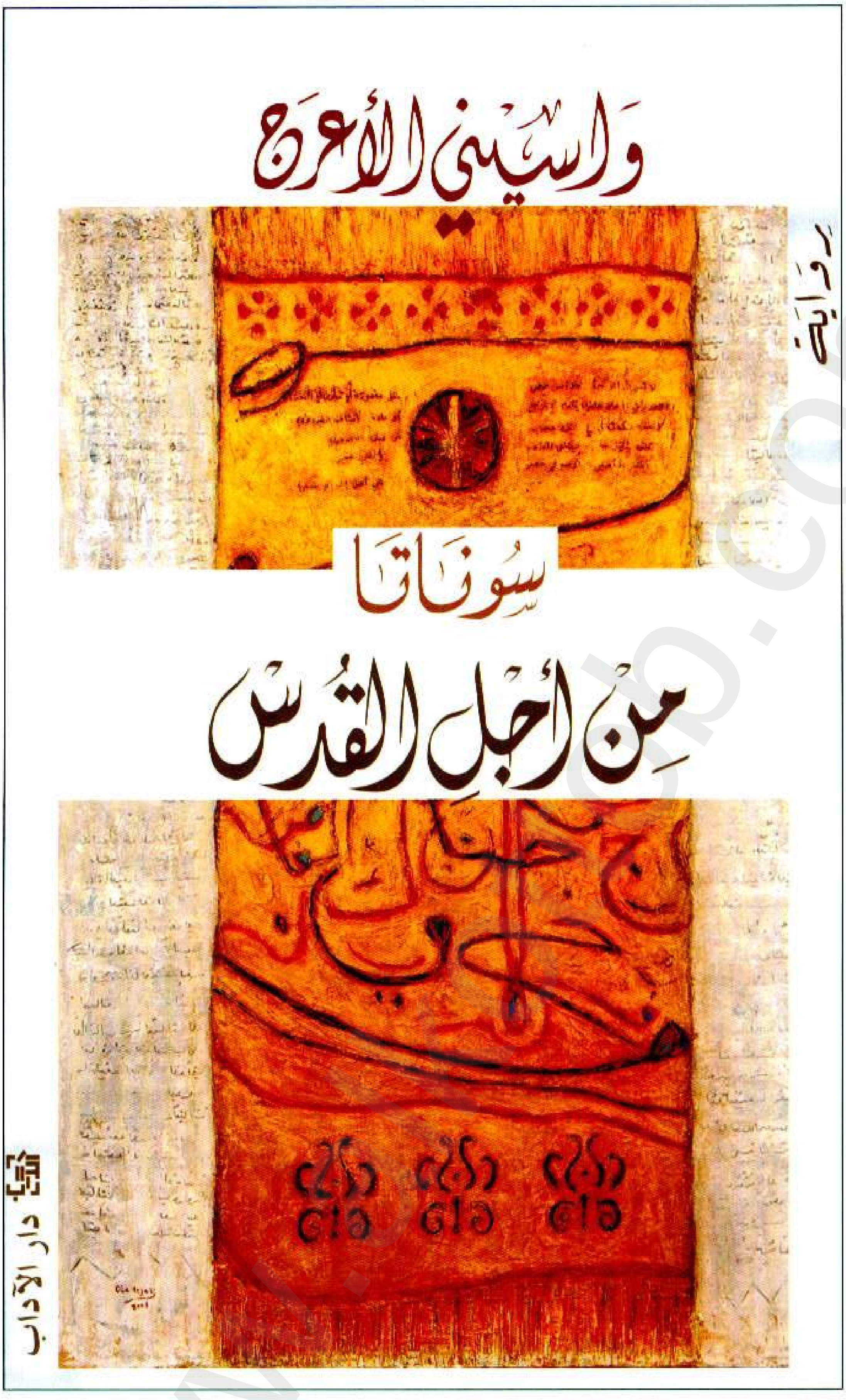
الدين والسياسة من منظور ماركسي . الفلاسفة والنبوة . صورة الرجل والمرأة بين الإرث الثقافي والواقع . نقد خطاب التحرر اليهودي

في الذكرى الستّين لنكبة فلسطين

مقاطعة إسرائيل (٢)

على خطى جنوب أفريقيا؟





ميّ فنانة فلسطينية، غادرتْ أرضَها الأولى في ١٩٤٨ وعمرها ثماني سنوات، في ظرف قاهر، باسم غير اسمها وبهويّة مزوّرة، بحثًا عن أرض أكثر رحمة. في نيويورك، تفرض نفسها كفنّانة تشكيلية أميركية من الطراز العالي. عندما يباغتها سرطان الرئة، تستيقظ فيها تربتُها الأولى وأشباحها الخفيّة، فتتمنى أن تعود إلى القدس، لون طفولتها المسروقة، لتموت هناك. ولكن، هل يمكن أن نعود إلى الأرض نفسها بعد نصف قرن من الغياب؟ ماذا تعني العودة عندما يقضي الفلسطيني العمر كلّه في الدوران خارج نظام المجرّات؟

لماذا أَنْشر؟*

أنشر لأنني لا أعْرف مهنةً أخرى أعيشُ منها بشرفٍ وكرامة (غيرَ التعليم الذي أكرهُه).

أنشر لأنّ أبي وأمي أورثاني كمّيات هائلةً من الكتب والمجلاّت. وأورثاني معها مستودعًا رطبًا ورفوفًا صدئةً وصناديقَ ونستون ومارلبورو مليئةً وفارغةً. ولا يخلو الأمرُ أيضًا من بضعة صراصير وفئران اقتاتت على وجوديّة سارتر وإباحية مورافيا وكولن ويلسون زمنًا طويلاً.

أَنشر لأنني أعجزُ عن الكتابة أحيانًا، أو لأنني أقرأ مادّةً تعبِّر عمّا كنتُ سأقولُه بنفسي فإذا بها تقوله بجمالٍ أكبر أو قوةِ إقناعٍ أعظم.

أنشر لأني أبلغُ أحيانًا قمّةَ التشاؤم من الوضع العربي، أو لأنني أحلّق أحيانًا عند ذروة التفاؤل (والحالة الأخيرة لا تتعدّى الهنيْهات).

أنشر (وأكتب) لأنني مازلتُ أؤمن بدورٍ للكلمة في مواجهة أعداء الحرية، كالعسكر ورأسِ المال والناطقين باسمِ الله. و بكلامٍ آخر: أنشر كي أُسْهم في «نشرِ عرْض» القامعين والمنافقين وتجّارِ المرأة والوطنِ والدين.

أَنشر، طولاً وعرضًا، من بيروت إلى أستراليا، ومن العربية إلى اليابانية، كي لا يصدِّق اللبنانيون أنّ بلدَهم هو صانعُ الحضارة (يعني السيفيليزاسيون) الأوحدُ، وخاتمُ أنبيائها، ومحطِّمُ أرقامِها القياسية، أو كي لا يتوهّموا أنّ العالمَ بأسْره منقسمٌ إلى معسكريْن: ١٤ آذار و٨ آذار.

أنشر (وأترجم) لأنّ الآدابَ الأُخرى التي أنشرُها (وأترجمُها) تُثْري لغتي العربيةَ، التي لا أرى لي وطنًا ولا حياةً خارجَها.

أَنشر (وأكتب) كي تعْرف ابنتاي الصغيرتان أنّ العربيةَ لم تتحوّلْ (بعدُ) إلى ديناصورٍ منقرضٍ على شاشات حاسوبهما الصغير، وأنّ ثمة كتبًا ما تزال تَصْدر فعلاً بلغاتٍ غير «الإنجليش» و«الفرانسيه».

أَنشر كي أُسهمَ في ألاّ تبقى هذه المهنةُ النبيلةُ الساميةُ في يد ناشرين، كثيرٌ منهم خَدَمُ سلاطين، وتجّارٌ بلا قلبٍ ولا رسالة، وقراصنةٌ جشعون، ومزوِّرون نصّابون، ومذهبيون، وطائفيون.

أَنشر كي أُعزِّزَ الخياراتِ العلمانيةَ والقوميةَ ـ اليساريةَ وسْط طوفان التنظير للواقعية والقُطْرية و«الليبرالية،» ولأَدفعَ قدُمًا بالأدب الراقي الممتع والجريء في خضمّ الرداءة والاستسهال والقيود.

أَنشر لأنْ لا كتابة بلا نشرٍ أو ناشرين، كما أنه لا حرية بلا كتابة. فلو لم يكن ثمة ناشرون صلبون لما عَرفت الثقافةُ العربيةُ نقد الفكر الديني لصادق جلال العظم (دار الطليعة)، والإسلام في الأسْر للصّادق النيْهوم (دار رياض الريّس)، وأولاد حارتنا لنجيب محفوظ (دار الآداب)، وأحد عشر كوكبًا لمحمود درويش (دار الجديد)، وهوامش على دفتر النكسة لنزار قبّاني (مجلة الآداب)، وعشرات الإبداعات الجديدة الممنوعة في أوطانها في الأمس القريب واليوم.

أَنشر لأني أحبُّ أن أشركَ الآخرين في قراءةِ ما يصلني من موادّ، سواءٌ للمجلة أو للدار (هاكم أحد الأسرار: أحيانًا أنشرُ مادّةً لا لأنني أحببتُها بل لأنني أحسستُ بأنّ غيري قد يحبُّها؛ فإنْ حصل ذلك بعد النشر فعلاً، زهوْتُ بنفسي وسعة صدري).

أَنشر وفاءً وحبّاً لمن اعتَبروا النشرَ جزءاً متمِّمًا لعملهم في الكتابة والثقافة والسياسة، فعانوا الرقابةَ وإتلافَ الكتبِ والنفيَ والتهميشَ... ثم غادرونا وهم يخشوْن أن يلتفتوا إلى الوراء.

سماح إدريس

---

* ـ سألت الزميلة جريدة الأخبار رئيس تحرير الآداب لماذا ينشر؟ وهذا الردّ يأتي على أبواب معرض الكتاب السنوي الذي يقيمه النادي الثقافي العربي في بيروت.

الآداب

مـجلة ثقـافـيَّـة عـربيَّـة

AL ADAB 2008

مـؤسِّـسـهـا: سـهـيـل إدريس
صـاحـبـاها: سـهـيل إدريس وسـمـاح إدريس

العـدد ١٢ ـ كـانون الأول (ديسـمـبـر) ٢٠٠٨ ـ السنة ٥٦

Al - Adab vol. 56 # 12/2008
Editor: Samah Idriss
Subscription Manager: Micheline Khoury
Owners: Souheil Idriss & Samah Idriss

لا تنشر المجلة أيَّ مادة سبق نشرها، ولا تكافئ ماليًا إلاَّ مَنْ كُلِّفَ بإعداد مادةٍ ما. الآراء الواردة لا تعبِّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير. لا تعاد المواد إلى أصحابها. تحتفظ المجلة بحقّ حذف كل قدح شخصي أو إطالة. تُكتب المواد بخط واضح، أو تُطبع. التوثيق (بذكر اسم المؤلف وكتابه وتاريخ النشر ومكانه) ضروري. يرجى إرسال غلاف الكتاب المنقود أو صورة شخصية عن الكاتب موضوع البحث أو عن الباحث نفسه. على الأبحاث ألا تتجاوز ٢٥٠٠ ـ ٣٠٠٠ كلمة، وعلى مراجعات الكتب ألا تتجاوز ١٥٠٠ ـ ٢٠٠٠ كلمة.

الاشتراك السنوي لعام ٢٠٠٨

لبنان: ٣٠ دولارًا أمريكيًا (للأفراد) و ٦٠ دولارًا (للمؤسسات). البلدان العربية (باستثناء دول المغرب العربي): ٤٥ دولارًا (للأفراد)، و٩٠ دولارًا (للمؤسسات). أوروبا وأفريقيا وبلدان المغرب العربي: ٥٥ دولارًا (للأفراد)، و٩٥ دولارًا (للمؤسسات). بقية الدول: ٧٠ دولارًا (للأفراد)، و١١٠ دولارات (للمؤسسات).

تُرسل اشتراكات المؤسسات بالبريد المضمون لا غير، وأمّا اشتراكات الأفراد فبالبريد العادي (وتُضاف عليها ١٥ دولارًا عند الرغبة في البريد المضمون).

تُدفع الاشتراكات مقدَّمًا: (أ) إمّا بشك لأمر مجلة الآداب مسحوب على أحد المصارف العربية، وإمّا (ب) بتحويل مالي لحساب دار الآداب رقم ٣ ـ ٨١٠ ـ ٧٦٣٧٠٦ ـ ٠٣٣٨، بالدولار، البنك العربي.

ملاحظة: هذه النسخة صالحة للبيع للأفراد فقط، وعلى المؤسسات العلمية اللبنانية والعربية الراغبة في اقتنائها الاشتراكُ السنوي المباشر من «دار الآداب». الأسعار أدناه مخصَّصة للأفراد، وفي البلدان العربية وحدها، وعند زمن عرضها في الأكشاك. ولا يحقُّ إلاّ لدار الآداب بيع هذا العدد بعد سحبه من الأسواق العربية، وبالسعر الذي ترتئيه.

Subscription rates 2008

Lebanon: 30 USD (ind.), 60 USD (inst.). Arab Countries (except Morocco, Libya, Algeria & Tunis): 45 USD (ind.) & 90 USD (inst.). Europe & Africa (including Morocco, Libya...): 55 USD (ind.) & 95 USD (inst.). All Other Countries: 70 USD (ind.) & 110 USD (inst.)

Note: All institutional subscriptions include registered air mail fees. All individual ones include regular mail fees; please add 15 USD to get your individual subscription through registered mail.

Payment can be made by money order or check made out to Dar al-Adab, credit card, or bank transfer (Arab Bank, Verdun Branch, Beirut, Lebanon, #338 - 763706 - 810 - 3).

Note: Institutions may subscribe to al-Adab only through Dar al-Adab or an authorized dealer (Otto Harrassowitz, Swets, Blackwell's, Faxon, or Ebsco). The prices listed below are discounted prices valid only for individuals in listed Arab countries, and at the time of stand display. This copy may not be sold as a back issue by any seller but Dar al-Adab. After display time expires, price is subject to change without notice.

ثمن النسخة من هذا العدد (الأسعار صالحة لسنة ٢٠٠٨ فقط)

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. ـ سوريا ١٠٠ ل.س. ـ مصر ٧ جنيهات ـ المغرب ٢٥ درهمًا ـ تونس ٣٠٠٠ مليم ـ الأردن ٢٥٠٠ فلس ـ البحرين ٢٠٠٠ فلس ـ السعودية ٢٠ ريالاً ـ الكويت ١٥٠٠ فلس.

رئيس التحرير
سماح إدريس

المراسلون
ياسين الحاج صالح (سوريا)
عبد الحق لبيض (المغرب)
أحمد الخميسي (مصر)
ماجد السامرّائي (العراق)
يسري الأمير (لبنان)

مديرة الاشتراكات
ميشلين الخوري

المديرة المسؤولة
عايدة مطرجي إدريس

مصمم الغلاف الأول عن بوستر للّجنة الوطنية لمقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها
حاتم إمام

لوحة الغلاف الثاني
للفنانة علا حجازي

مصممة الغلاف الثالث
ريم الجندي

مصممة الغلاف الأخير
نورا بدران

إخراج
ميشلين الخوري

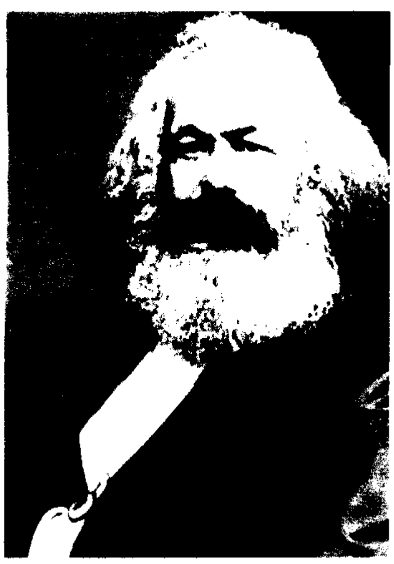
الطباعة
Dar Al Kotob

العنوان: ص.ب ٤١٢٣، بيروت، لبنان.
تلفون/فاكس: ٨٦١٦٣٣ (١) (٠٠٩٦١)
(١) ٧٩٥١٣٥

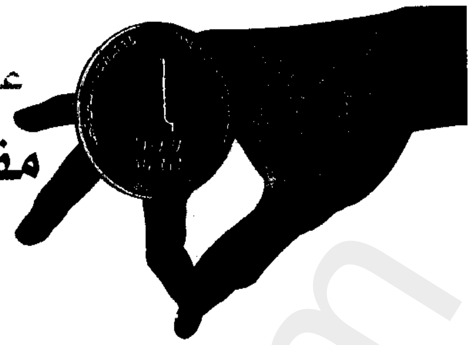
Address: P.O.Box: 11-4123, 1107 2150, Beirut, Lebanon.
Tel: 00961 -1 -795 135
Fax: 00961 - 1 - 861 633
e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb
kidriss@cyberia.net.lb

الفهرس









على خطى جنوب أفريقيا؟

مقاطعة إسرائيل ثقافيّاً وأكاديمياً واقتصاديّاً(٢)❖

ملف خاص بـ الآداب من إعداد وتقديم: عمر البرغوثي

نقل المقالات إلى العربية (باستثناء مقال البرغوثي وتقديمه): سماح إدريس

المشـاركـون

(ألفـبـائيّـاً)

- أدري نيوهوف
- بَتي هنتر
- دايفيد ويلدمان
- ديريك سمرفيلد
- هيلاري روز

وسطَ الركام الماديّ والمعنوي الذي خلّفه الاجتياحُ الإسرائيلي الوحشي للمدن الفلسطينية عام ٢٠٠٢، ومن أعماق الشعور بفشل القيادة الفلسطينية في تحقيق إنجازات ملموسة في خضمّ المسيرة الوطنية التحررية، ومع تقاعس المجتمع الدولي بقواه المهيمنة عن القيام بالحدّ الأدنى لإلزام إسرائيل باحترام القانون الدولي وأبسط حقوق الإنسان، ظَهرت الإرهاصاتُ الأولى لحركةٍ فلسطينيةٍ، مدعومةٍ عالمياً، تتبنّى المقاومةَ المدنية، وبالذات المقاطعة، سلاحًا إستراتيجياً للتصدّي للاضطهاد الصهيوني المركّب لشعب فلسطين. والحال أنّ هذه الحركة ليست بفينيقٍ أسطوريّ ينبعث من رمادٍ حقيقي، ولا عصًا سحرية، بل توجّهُ واقعيّ وثوريّ لصيرورة مقاومة طويلة، بطيئة، تتطلّب جهودًا عظيمةً لتحقيق انتصارات ضدّ العنصرية والاستعمار الاستيطاني الإسرائيليَيْن. إنّ الحملة المتصاعدة بثبات لمقاطعة إسرائيل قد تشكّل محورَ انتفاضةٍ ثالثة، تتميّز من سابقتيْها بعالميتها، وبإجبار إسرائيل على المنازلة في ساحةِ قتالٍ (إنْ صحّ التعبير) تكون هي الأضعفَ فيها، سياسيّاً وأخلاقيّاً: فهي معركةٌ لا جدوى فيها لأسلحتها الفتّاكة وجبروتِها العسكري، ولا تستطيع أن تسيطرَ على قواعدها آلةُ إعلامِها الهائلة.

في ٢٠٠٥/٧/٩، أيْ في الذكرى السنوية الأولى لقرار محكمة العدل الدولية في لاهاي إدانةَ الجدار الاستعماري والاحتلال الإسرائيلي برمّته، وَقّع ما يزيد على ١٧٠ اتّحادًا ومنظّمةً فلسطينيةً في فلسطين التاريخية والشتات (على رأسها الهيئةُ التنسيقية للقوى الوطنية والإسلامية، التي تَشْمل أهمَّ القوى السياسية على الساحة الفلسطينية) نداءً تاريخيّاً يدعو إلى مقاومةٍ مدنيةٍ عالميةٍ ضدّ إسرائيل عن طريق مقاطعتها وسحبِ الاستثمارات منها وفرضِ العقوبات عليها – وهو ما اصطُلح على اختصاره بالأحرف الإنجليزية BDS ـ حتى تنصاعَ انصياعًا كاملاً إلى القانون الدولي والمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، وتحديدًا، حتى تُنهي أشكالَ اضطهادها الثلاثي لشعب فلسطين، عبر:

- إنهاء احتلالها واستعمارها لكلّ الأراضي العربية، وتفكيك الجدار؛
- الاعتراف بالحقّ الأساسي في المساواة الكاملة لمواطنيها الفلسطينيين، وبحقوقهم الفردية والجماعية؛
- الاعتراف بحقّ اللاجئين الفلسطينيين في العودة إلى ديارهم بحسب قرار الأمم المتحدة رقم ١٩٤.

❖ ـ صدر الجزء الأول في العدد ٤ ـ ٢٠٠٨/٦، وهو أيضًا من إعداد عمر البرغوثي وترجمة سماح إدريس. وشارك فيه إيلان پاپيه، وإصلاح جاد، وكول كيليبَرْدا، ورونني كاسريلز، وسوزان بلاكولْ، وسوندرا هايْل.

وكانت «الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل» (PACBI) قد أَطلقتْ نداءها إلى المقاطعة قبل لاهاي بأشهر قليلة في العام ٢٠٠٤ بشراكةٍ وثيقةٍ مع «اللجنة البريطانية من أجل الجامعات في فلسطين» (BRICUP). وهذا ما بدأ سلسلةَ مبادراتٍ تُوِّجتْ مؤخّرًا بتبنّي اتّحاد الجامعات والكلّيات (UCU)، وهو أكبرُ نقابة أساتذة جامعات في بريطانيا، قراراتٍ تَدْعم، ولو بشكلٍ غير مباشر، مسيرةَ المقاطعة الأكاديمية التدريجية لإسرائيل. كما انضمّت أكبرُ نقابتيْ عمّال في بريطانيا واتّحاد الصحفيين البريطانيين إلى المقاطعة، وكذلك اتّحادُ نقابات العمّال في جنوب أفريقيا (COSATU)، وعدةُ نقاباتٍ مهمّة في كندا، وأخرى في إيرلندة واسكتلندة، وغيرها. أما على الصعيد الثقافي، فقد انضمّ عشراتُ الكتّاب والفنّانين والمثقّفين المرموقين إلى المقاطعة الثقافية لإسرائيل، الأمرُ الذي أثار ضجّةً عاليةً لم تهدأْ بعد. وفي تحدٍّ مباشرٍ لاحتفالات إسرائيل بالذكرى الستّين لتأسيسها على أنقاض شعبنا، ناشدتِ الحملةُ وقطاعاتٌ واسعةٌ من المجتمع الفلسطيني المجتمعَ المدني الدولي مقاطعةَ هذه الاحتفالات. كما اتّبعتِ الحملةُ أسلوبَ الرسائل المفتوحة لدعوة الفنّانين والكتّاب المرموقين، كلاً على حِدة، إلى عدم المشاركة في الاحتفالات. وقد نجح هذا التكتيكُ في إقناع المغنّي الشهير بونو، ومغنيةِ البوب الأيسلندية بيورك، وفرقةِ الرولينغ ستونز، والمخرج الفرنسي الذائع الصيت جان ـ لوك غودار، والكاتبِ الأمريكي راسِل بانكس، وغيرهم، بعدم التواطؤ مع جرائم إسرائيل بالمشاركة في مهرجانٍ لاأخلاقيّ يهدف إلى التغطية على احتلالها وأشكالِ اضطهادها الأخرى.

أمام هذه التطوّرات الهامّة، علّقَ رفاقٌ لنا من جنوب أفريقيا قائلين: «إنكم تُبْلُون بلاءً أفضلَ منّا بكثير! فها هو العالمُ يبدأ بالاستجابة لنداء المقاطعة، الذي أطلقتموه، بعد بضع سنين فحسب. أما نحن فقد أَطْلقنا أولَ نداءاتنا لمقاطعة نظام جنوب أفريقيا في خمسينيات القرن الماضي، ولم يبدأ المجتمعُ المدني الدولي باتّخاذِ أيّة خطواتٍ فعّالةٍ في هذا المضمار إلاّ في الثمانينيات!»

❖ ❖ ❖

تَعتبر الحركةُ المتناميةُ الداعيةُ إلى مقاطعة إسرائيل هذا الأسلوبَ النضالي مقاومةً مدنيةً لاعنفيةً بطبيعته، وتَرْفض وصفَه بالـ «بدعة» أو المقدِّمة لترسيخ عقلية الاستسلام للأمر الواقع ولقبول «تسويةٍ» تفتقر إلى أدنى حدود العدالة. إنّ المقاطعة هي دعوةٌ فلسطينية، مدعومةٌ عربيّاً ودوليّاً، **أصيلةٌ وحداثيةٌ** في آن، تَهْدف إلى تعزيز تحمّل المجتمعِ المدني العالمي، والغربي خصوصًا، لمسؤوليته الأخلاقية في مناهضة إسرائيل، وإلى إعادة الاعتبار للنضال الشعبي ضدّ أسس الاضطهاد الصهيوني للعرب عمومًا والفلسطينيين خصوصًا. فإسرائيل ليست فقط صنيعةَ «المجتمع الدولي» بقواه المهيمنة، بل إنّ هذا المجتمع يتحمّل تبعاتِ تواطئه، المباشرِ أو غير المباشر، على مدى



عقود في تغطية جرائم إسرائيل المتتالية وإدامتها، منذ تأسيسها على أنقاض المجتمع الفلسطيني عبر التطهير العرقي للعرب الفلسطينيين وحتى يومنا هذا. وفي سبيل ذلك تَستخدم المقاطعةُ أدواتٍ عصريةً، مميّزةً أخلاقيّاً وبرغماتيّاً، وقادرةً حقّاً على تفعيل الرأي العامّ العالمي لمواجهة إسرئيل في عقر دار جبروتها.

تتجسّد **أصالةُ** هذا المشروع المقاوِم في اتّصاله بجذور النضال الأهلي في فلسطين طوال قرن من التصدّي للاستعمار، وفي سعيه إلى تأطير قطاعاتٍ مجتمعيةٍ واسعةٍ من أجل أن تستعيد ملكيّتها الشرعية للمقاومة، بعد أن اخترق المرتزقةُ والانتهازيون والمشبوهون أطرَ الانتفاضة الأخيرة عامَ ٢٠٠٠، فهَمَّشوا المناضلين الصادقين والقوى والمؤسّسات الشعبية، وهَشّموا (إلى حدٍّ ما) المقاومةَ النظيفةَ، حتى بدا وكأنّ الكفاحَ المسلّحَ بنسخته الفلسطينية – البعيدةِ كلَّ البعدِ عن النسخة اللبنانية البالغةِ التقدّم والفاعليةِ بالمقارنة – غيرُ قادر (على الأقلّ في المدى المنظور) على التصدّي لمهمّات المرحلة الجديدة، مرحلةِ الهيمنة الأمريكية شبهِ التامة على السياسة الدولية والأمم المتحدة، والمترافقةِ مع تنامي تأثير الحركة الصهيونية في البيت الأبيض والكونغرس وفي بروكسل. كما أنّ واقعَ التقسيم والشرذمة والحصار المفروض على أقسام الشعب الفلسطيني، والانقطاعَ الفعلي عن العمق العربي، عَوّقا إمكانيةَ تحقيق الكفاح المسلّح في فلسطين أيَّ اختراقٍ يُذْكر في موازين القوى المائلة بشكلٍ أكثر حسمًا من أيّ وقت مضى لصالح العدوّ. يضاف إلى ذلك أنّ العمل المسلّح الفلسطيني يشوبه، أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، ضياعُ البوصلة الأخلاقية ـ وهو ضياعٌ يبرّره البعضُ بلاأخلاقية إسرائيل، وكأنّ الأخيرةَ هي المعيارُ الأخلاقي لنضالنا!

أما **حداثةُ** هذا المشروع المقاوم فتكمن في جوانب عدة أهمُّها، على الصعيد الدولي، ربطُه النضالَ التحرري في فلسطين بقضايا الحرية والعدالة الاجتماعية في العالم. أما على الصعيد الفلسطيني، فتَميّز هذا المشروعُ بتسليطه الضوءَ، ولأول مرة منذ عقود، على الأبعاد الثلاثة للاضطهاد الصهيوني للفلسطينيين، بعد أن اعتاد العالمُ منذ أوسلو أن يَنْظر إلى القضية الفلسطينية كقضية احتلال عسكري لأراضي ٦٧ وحدها، متجاهلاً حرمانَ إسرائيل ملايينَ اللاجئين الفلسطينيين حقَّهم في العودة والتعويض، ومتناسيًا أنّ إسرائيل دولةٌ تتبنّى وتمارِسُ نظامَ التفرقة العنصرية، أي الأپارتهايد، ضدّ المواطنين الفلسطينيين داخل أراضي ١٩٤٨. فإسرائيل تتعامل مع «غيراليهود» في هذه الأراضي وكأنهم مقيمون بشكلٍ مؤقّت، أو مواطنون من الدرجة الثانية لا يَمْلكون ولو حقَّ ادّعاءِ انتمائهم إلى تلك الدولة أو تمثيلها لهم؛ فهي، في النهاية، «دولةُ الشعب اليهودي،» لا دولةُ مواطنيها.



لذا، فالعدالة النسبية المنشودة من قِبل حركة المقاطعة هي تلك التي تُنْهي أشكالَ الاضطهاد الثلاثة كحدٍّ أدنى.

❖ ❖ ❖

إنّ هذه المقاربة، المبنيّةَ على الحقوق لا الحلول، أيْ على المبادئ الأخلاقية الكونية، وعلى إحقاق حقوق الشعب الفلسطيني العادلة غير القابلة للتصرّف، بدلاً من تبنّي شكلٍ محدّدٍ للحلّ السياسي، مَكّنتِ القوى المؤيِّدةَ للمقاطعة في العالم من مفاجأة الحركة الصهيونية وإخلالِ توازنها ــ وهذا ما بدا واضحًا من ردود الفعل الهستيرية الإسرائيلية والصهيونية منذ أول إنجازٍ رمزيّ حقّقتْه المقاطعةُ الأكاديميةُ في بريطانيا وغيرها. فللمرة الأولى منذ عقود تنبري أركانُ الحركة الصهيونية، بما فيها اللوبي الصهيونيُّ في الولايات المتحدة، لتهاجم مبادراتٍ نقابيةً لمقاطعة إسرائيل وكأنّها «خطرٌ وجوديّ،» فتلجأ إلى أساليب البلطجة والتهديد السافر والإرهاب الفكري، الأمرُ الذي ساهم في كشف الوجه الحقيقيّ لتلك الحركة بشكلٍ غيرِ مسبوق أمام قطاعاتٍ واسعةٍ في الرأي العامّ الغربي خصوصًا.

❖ ❖ ❖

تَستلهم حملةُ المقاطعة تجاربَ شعوبٍ نجحتْ في هزيمة أنظمة الاضطهاد العنصري والكولونيالي. فهي تسعى إلى استخدام آليّاتٍ نضاليةٍ حديثة أَثبتتْ نجاعتَها، بالذات في تجربة النضال الجنوب أفريقي ضدّ نظام الأپارتهايد، لا في تحشيد الرأي العامّ العالمي فحسب، بل أيضًا في تحفيز قوى المجتمع المدني العالمي على التعبير عن تضامنها ورفضِها للاضطهاد من خلال حملاتِ مقاطعةٍ فعّالةٍ أدّت إلى عزل النظام العنصري ورفع كلفةِ اضطهاده، حتى أجبرتْه في النهاية على الرضوخ للقانون الدولي، وصولاً إلى حلٍّ نفسِه والانصياع إلى مطلب الديمقراطية للجميع، بعد إنهاء أسس الاضطهاد العنصري ــ مع مآخذنا الجدّية على استمرار الأپارتهايد الاقتصادي في جنوب أفريقيا حتى بعد مرور ١٤ سنة على إنهاء الأپارتهايد السياسي. وبالنَّفَسِ ذاتِه، ناشد نداءُ المقاطعة الفلسطيني ذوي الضمائر الحيّة من الإسرائيليين دعمَ المقاطعة ضدّ دولتهم بسبب نظامها العنصري وسياستها الاستعمارية الموجَّهة إلى الأجزاء الثلاثة للشعب الفلسطيني.

❖ ❖ ❖

لا بدّ من الاعتراف بأنّ خصوصية القضية الفلسطينية تزيد من درجة الصعوبة المتوقّعة في تبنّي المقاطعة ضدّ إسرائيل. فقد نَجحتْ عمليةُ أوسلو، إلى حدّ كبير، في سلب إرادة المجتمع الفلسطيني،

وفي إقناع قطاعاتٍ واسعةٍ منه بأنّ قضيته وحلَّها خارجان عن نطاق سيطرته، بل مقدرتِه على التأثير، الأمرُ الذي يفضي بالضرورة إلى تفريغ مفهوم «حقّ تقرير المصير» من مضمونه بسبب قناعة المعنيّين بأنّ مصيرهم تقرّره الولاياتُ المتحدة وإسرائيلُ وحدهما. ضمن هذا المنظور، إذنْ، تصبح المقاومةُ، أيُّ مقاومة، مَضْيَعةً للوقت والجهد، بل ضارّةً من وجهة نظر بعض «المفاوضين،» ويصبح المجتمعُ الدولي هامشيّاً لا حاجةَ بنا إلى النضال من داخله أو محاولة كسبه. وقد أدّى استدخالُ (أو تذويتُ) هذه القناعات الانهزامية إلى إطفاءِ روحِ المقاومة، لا عند القيادة الفلسطينية الرسمية فحسب، بل لدى العديد من النُّخب السياسية والفكرية في فلسطين المحتلة والشتات كذلك.

وكما تبنّى جزءٌ رئيسٌ في القيادة الفلسطينية خُرافاتِ «اليسار» الصهيوني حول أسس الصراع وسُبُلِ حلّه، فقد أصبح عددٌ هامٌّ من المثقفين وقيادات المجتمع المدني، وبالذات المرتبطة مصالحُهم حيوياً بوجود السلطة الفلسطينية في الضفّة الغربية وقطاع غزّة، يردّد مقولاتِ هذا «اليسار» وكأنها شعاراتٌ وطنيةٌ ثورية! منها، على سبيل المثال: «الحوار هو السبيلُ الوحيدُ لردم الفجوة النفسية، التي هي أساسُ الصراع»؛ و«ضرورةُ إقناع الجانب الإسرائيلي بأننا بشرٌ وبأننا قادرون أن نكون متحضّرين»؛ و«المتطرّفون من كلا الجانبيْن هم العائقُ أمام مسيرة السلام.» والأهمّ من كلّ هذه الأقوال قبولُ الفصل التعسّفي بين العدالة والسلام.

باختصار، نجحتْ عمليةُ أوسلو في تحويل قطاعاتٍ مؤثّرةٍ من الشعب الفلسطيني، وإنْ كانت قليلةً عدداً، من المشاركة في مقاومة الاحتلال والتفرقة العنصرية والتطهير العرقي التدريجي، إلى أن تصبح طرفًا محايدًا تقريبًا، يحاول من دون كلل أن يتعايشَ مع الاضطهاد المركّب هذا. ومن مظاهر هذا التحييد انتعاشُ «صناعة السلام» في زمنِ انهيارِ أغلب الصناعات الأخرى، أو كسادِها، تحت الاحتلال وبفعله. فالمشاريع المشتركة بين المؤسّسات الفلسطينية، الحكوميةِ أو الأهلية، ونظيراتِها الإسرائيلية، انتشرتْ كغبار عاصفةٍ صحراويةٍ في مجالات التنمية والصحّة والمرأة وحقوق العمّال والديمقراطية والشباب والمياه والفنّ وغيرها، وكأنّ «التنميةَ المستدامةَ» ممكنةٌ في ظلّ الاحتلال! وغالبيةُ هذه المشاريع لا تتطرّق إلى الاحتلال أبدًا، أو تقلّل من شأنه، وكأنه عاملٌ من العوامل الواجب «معالجتُها» فحسب. وفي جميع الحالات يحتجّ أصحابُ هذه المشاريع المشتركة ـ التطبيعية بامتياز ـ بضرورة الاستفادة من خبرات «الطرف الآخر» لكي نرتقي بمجتمعنا في موازاة عملية التحرر، ولكنْ من دون بذل أدنى جهد في شرح **كيف** يساهمون على الإطلاق في عملية التحرر هذه. لذا وَضَعت «الحملةُ الفلسطينيةُ» معاييرَ منطقيةً واضحةً صارمةً لتطبيق المقاطعة، تَشْترط الاعترافَ بالحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني والنضالِ من خلال أيّ مشروعٍ مشتركٍ لمناهضة الاضطهاد الإسرائيلي بأبعاده المتعدّدة.

أما على الصعيد العالمي، فقد تجلّت «عبقريةُ» أوسلو في استغلال الحركة الصهيونية لتردّي قيم المقاومة وإرادةِ التحرُّر لدى الفلسطينيين والعرب عمومًا ـ مع استثناء المقاومة اللبنانية الرائدة وجمهورها ـ من أجل تدجين بعض نُخبنا الثقافية والأكاديمية والرأسمالية في مشاريعَ تكرِّسُ ضمنًا إدامةَ الاضطهاد وتعزِّز لدى الرأي العامّ العالمي صورةً ورديّةً مضلّلةً عن إسرائيل: بوصفها دولةً تسعى إلى تحقيق السلام من ناحية، ودولةً عصريةً متقدمةً وقادرةً على إفادة العالم من غنى معرفتها من ناحية أخرى. وعمليّاً، أدّى هذا النجاحُ إلى اختراقٍ إسرائيليّ لا مثيل له في العالم العربي وأفريقيا وآسيا والعالم الإسلامي، من دون أن تضطرّ إسرائيلُ إلى تقديم ثمن ذلك أرضًا أو حقوقًا. كما وَظَّفَ أصدقاءُ إسرائيل والحركةِ الصهيونية العالمية هذا القبولَ الفلسطينيَّ والعربيَّ والإسلاميَّ والجنوبيَّ لإسرائيل على ما هي عليه لإجهاض عمليةِ تشكُّلِ حركةِ تضامنٍ ليبرالية ـ ديمقراطية فاعلة في الغرب. فعاد البساطُ الأحمرُ للترحيب بالإسرائيليين ـ من غير المعادين للاحتلال ـ من قِبل المؤسّسات الاقتصادية والأكاديمية والفنية والرياضية الغربية، بعد فتور دام طوال سنوات الانتفاضة الأولى. وهكذا فإنّ مؤسّساتنا الرسميةَ والأهليةَ ساهمتْ، عن وعي أو غير وعي، في تحويل صورة إسرائيل في العالم من دولةٍ استعماريةٍ وعنصريةٍ في الجوهر والمضمون والممارسة إلى دولةٍ طبيعيةٍ عصريةٍ لديها «بعضُ المشاكل» فحسب مع جيرانها «المزعجين.»

❖ ❖ ❖

إنّ مقاطعة إسرائيل مقاومةٌ ضروريةٌ حقّاً، صعبةٌ حقّاً، وهي حُبْلى بالآمال في قلب موازين القوى ضدّ آخر معقلٍ للاستعمار والأبارتهايد في العالم.

إنها مقدّمةٌ لانتفاضةٍ ثالثةٍ، حقّاً.

ع.ب.

فلسطين

الحريّة الأكاديمية، وإسرائيل، والمقاطعة

هيلاري روز

يُتّهم أنصارُ النداء الفلسطيني الداعي إلى مقاطعة إسرائيل ثقافيّاً وأكاديميّاً ـ وعلى رأس المتّهمين اللوبي الإسرائيلي وحلفاؤه مثلُ الحكومة البريطانية ـ بالاعتداء على «الحرية الأكاديمية.» و«مجلسُ مندوبي اليهود البريطانيين،» وهو مجلسٌ اختار أن يَعتبر كلَّ اليهود أنصارًا أوتوماتيكيين لإسرائيل، هو اللوبي الأبرزُ في المملكة المتحدة، وأنشأ صندوقًا من مليون باوند إنكليزي لتأمين الهجوم على المقاطعة. والحقّ أنّ الضغطَ على داعمي نداءات المقاطعة، أفرادًا ونقاباتٍ، وبغضّ النظر عن تواضع ذلك الدعم، كان وما يزال هائلاً. ومع ذلك، فإنّ المجلس المذكور يتعرّض للنقد من طرف المحامي في جامعة هاڤرد، الصهيوني الفائق، آلانْ درشويتز، لأنّ المجلس في زعمه لم يَفْعلْ ما يكفي لمهاجمة المقاطعة!

الحريةُ الأكاديميةُ لمن؟

من المهمّ أن نكون واضحين إزاء تعقيدات المطالبة البسيطة [الساذجة] بـ «الحرية الأكاديمية.» فالحرية الأكاديمية أكثرُ من محض أمرٍ مجرّد؛ إنّها موضعَةٌ في سياقاتٍ اجتماعيةٍ محدّدة. إذ كيف يُمكننا، كمجتمعٍ أكاديميّ، أن نُدافعَ عن حرية **كلّ** زملائنا وحرية طلاّبهم، لا أن ندافعَ فقط عن الحرية الأكاديمية لمن يتمتّعون بالامتيازات أصلاً؟ كيف لنا أن نستجيبَ مطالبَ زملائنا، أساتذةِ الجامعات، بالتضامن معهم حين يُقْمعون بوحشيةٍ من قبل قوةٍ محتلّةٍ تَزْعم ـ في الوقت نفسِه ـ أنها في مصاف الأمم الديموقراطية؟! في صيف ٢٠٠٧ مُنع منعًا اعتباطيّاً أحدُ طلاّبي الغزّاويين الذين يَدْرسون في جامعتِي برادفورد (إلى جانب ٦٧٠ آخرين) من العودة إلى انكلترا للدراسة. فكيف، يا تُرى، سيُدافع عنه المجتمعُ الأكاديميُّ العالمي؟

وقبلَ كلّ شيء، مع مَنْ ينبغي أن نتضامن؟ أَمَعَ زملائنا الفلسطينيين المقموعين؟ أمْ مع أكاديميي النظام الذي يَقْمعهم، والذي تضطلع جامعتُهم اضطلاعًا عميقًا في الإنتاج الكوني للمعرفة؟ ليس بين الجامعة الفلسطينية الأولى، جامعةِ بيرزيت، والجامعةِ النخبويةِ الإسرائيلية، الجامعةِ العِبرية في القدس، أكثرُ من ١٥ كيلومترًا، لكنّهما تَبْعدان واحدتهما عن الأخرى مسافةَ عام كاملٍ بسبب حواجز التفتيش الإسرائيلية وجدار الفصل العنصري السيِّئ الصيت البالغ تسعةَ أمتار علوّاً. الأكاديميون الفلسطينيون من الضفة الغربية لا يستطيعون زيارةَ الجامعة العِبرية (المنتصبة على أرض فلسطينيةٍ مغتصَبة بشكلٍ لاشرعيّ) لأنّهم لا يَمْلكون الهويةَ المطلوبة. ويَصْعب على أكاديميي جامعة بيرزيت المجيءُ إلى جامعة القدس في القدس الشرقية للتعليم، وغالبًا ما يُرْجَعون أدراجَهم اعتباطيّاً على حاجز قَلَنْدية الفاصل بين جامعتيْهم. لقد أعاد جنودُ جيش الدفاع الإسرائيلي أساتذةً «دون الأربعين» من عمرهم؛ أو رَفَضوا في مناسبة أخرى السماحَ لأستاذٍ مساعدٍ (assisant professor) بالمرور على أساس أنّه لا يُحتملُ أن يُحاضِر لكونه أستاذًا مساعدًا، في حين أنَّ تلكَ مهمةٌ لا يَقْدر عليها إلاّ الأساتذة (professors)! والجديرُ ذكرُه أنّ الجدارَ الإسرائيلي يَخْترق قسمًا من حَرَم جامعة القدس.(١)

إذنْ، يتوقّع المرءُ أن يحتجّ الأكاديميون الإسرائيليون على تقليص حرية زملائهم القريبين منهم، وعلى إغلاق الجامعات اعتباطيّاً في الحدّ الأقل. فقد أُغلقتْ بيرزيت بالقوة ثلاثَ سنوات، وواصل المحاضرون تعليمَ طلاّبهم سرّاً مع أنّهم وطلاّبَهم كانوا عرضةً للتوقيف والاحتجاز في «الحجز الإداري» من دون تُهَم. رئيسُ جامعة بيرزيت خُطف من قبل جيش الدفاع الإسرائيلي ورُحِّل إلى الأردن. التوقيفات تتواصل بشكلٍ روتينيّ. ومنذ مدة كان هناك ٢٩ طالبًا من جامعة بيرزيت موقوفين من دون تُهم، تسعةٌ منهم مسجونون إلى أجلٍ غير محدّد بموجب قانون الانتداب البريطاني الذي ما زالت إسرائيلُ تَعْمل به. عددٌ من وزراء حكومة «حماس» أكاديميون، وسياسيون منتخَبون ديموقراطيّاً أيضًا، لكنّهم أُوقفوا هم كذلك وسُجنوا بشكلٍ اعتباطيّ.

١ ـ من حوارٍ شخصيّ مع أستاذٍ في جامعة بيرزيت.

الجامعات الإسرائيلية، بعيدا من أن تكون معاقل للنقد الموجّه إلى سياسة الحكومة، تؤوي منشقّين قلائل، إلاّ أنّها تميل، مع ذلك، إلى مضايقتهم!

الجامعات الإسرائيلية والحرية الأكاديمية

باستثناء حفنة من الشجعان الجهيري الصوت، ثمة صمتٌ مدوٍّ في أوساط الأكاديميين في الجامعة الإسرائيلية حيال الاعتداءات على الحرية الأكاديمية. ولقد كتبت الراحلةُ تانيا رينهارت، وكانت أستاذةً مميّزةً في اللسانيات في جامعة تل أبيب ومنشقّةً إسرائيليةً بارزة، هجومًا متّقدًا بالحماس ضدّ هذا الصمت:

«لم يصادق المجلسُ الأعلى في أية جامعةٍ إسرائيلية في تاريخه على قرارٍ يحتجّ على الإغلاقات المتكرّرة للجامعات الفلسطينية، ناهيكم بالاحتجاج على التدمير هناك أثناء الانتفاضة الأخيرة... وإذا رَفضت الأكاديميا، في أوضاعٍ متطرّفة من الانتهاكات التي تطاول حقوقَ الإنسان والمبدأَ الأخلاقيّ، أن تَنتقدَ وأن تنحازَ، فإنّها بذلك تتعاون مع النظام القامع!»[١]

هذا الصمت، ولاسيّما عند مقارنته بالصراخ المزعج إزاء أيّ تلميحٍ إلى تهديدٍ ينال حريةَ هؤلاء الأساتذة الأكاديمية بالذات، يمثِّل معيارًا مزدوجًا شنيعًا. إنّ ما يسجّلُ لمقاطعةِ إسرائيل أكاديميّاً هو أنّها لا تكتفي بتحدّي سياسات الحكومة الإسرائيلية فقط، بل تَلْفت الانتباهَ أيضًا إلى تواطؤ **الجامعات** نفسِها. دائمًا يُخْبروننا بأنّ الجامعات الإسرائيلية هي أحدُ المصادر الرئيسة لنقد الحكومة ومعارضتها؛ ولكنْ على الرغم من الجهود البطولية لقلّةٍ قليلةٍ جداً، فإنّ أكثرَ ما يُمْكن سماعُه ـ على ما أَعلنتْ تانيا رينهارت ـ هو صمتُ الأكاديميا الإسرائيلية! إنّ الجامعات الإسرائيلية، بعيدًا من أن تكون معاقلَ للنقد الموجّه إلى سياسة الحكومة، تُؤْوي منشقّين قلائلَ، إلا أنّها تميل [مع ذلك] إلى مضايقتهم.

يشير أستاذُ الجغرافيا في جامعة حيفا البروفسور آرنون سوفِرْ إلى «المشكلة الديموغرافية،» ويحاجج في مقابلة صحافية بما يأتي: «إذ كنّا نريد أن نبقى على قيد الحياة، فإنّ علينا أن نَقْتلَ ونَقْتلَ ونقْتل، كلَّ اليوم، وكلَّ يوم. إنْ لم نَقْتلْ، فسنتوقّف عن الوجود. إنّ الأمر الوحيدَ الذي يهمّني هو كيف نَضْمن أنّ الصبيانَ والرجالَ [اليهودَ] الذين سيقتلون سيكون في مقدورهم أن يعودوا إلى البيت إلى عائلتهم ويكونوا بشرًا طبيعيين.»[٢] مثلُ هذا الاقتراح في بريطانيا يقع تحت بند الخطاب العنصري والتحريضِ على العنف، ويتعرّض [صاحبُه] للملاحقة. وقد تماشت دعوةُ سوفر مع مؤتمر جامعة حيفا الذي يناقش «المشكلةَ الديموغرافية،» وهذه ركّزتْ على معدّل الولادة التفاضلي بين الإسرائيليين الفلسطينيين واليهود، مع هدفٍ سياسي يقضي بضمان غالبيةٍ يهوديةٍ دائمةٍ في إسرائيل. وأنْ يَحدث مثلُ هذا النشاط في أيّ حرم جامعي ويُسْتَبْعدَ منه الأكاديميون الفلسطينيون فهذا أمرٌ يشير إلى مشكلةٍ أعمّ تتمثّل في معاملة الجامعات الإسرائيلية وكأنّها على طلاقٍ مع مصالح النظام وسياساته.

بعضُ الأكاديميين، أمثال سوفر، يروِّجون بنشاطٍ لسياساتٍ حكوميةٍ غيرِ شرعية بموجب القانون الدولي؛ فهو مثلاً يعتبر نفسَه «مهندسَ» الجدار، الذي قَضتْ محكمةُ العدل الدولية بلاشرعيّته. ولقد أشار أكاديميون في جامعة حيفا، مثل المؤرِّخ الجديد إيلان بابيه، إلى أنّ جامعة حيفا تعامِل طلاّبَها العربَ كمواطنين من الدرجة الثانية. وفي آب (أغسطس) ٢٠٠٧، شبَكَ سبعةُ طلاّب إسرائيليين، عربًا ويهودًا، أيديَ بعضهم بعضًا، وغطّوا أفواهَهم بشريطٍ لاصق، في احتجاجٍ صامتٍ على الملاحظات العنصرية التي أدلى بها الناطقُ باسم اتّحاد الطلبة. فتمّ توقيفُهم واتُّهموا بـ «إثارة الاضطراب» وبـ «التصرُّف الهائج!» وحين قَضَتْ محكمةٌ تأديبيةٌ ببراءتهم، أَعلنت الجامعةُ

١ ـ Tanya Reinhart, "Academic Freedom: in Support of Paris IV," **ZNet**, February 4, 2003, cited by Sondra Hale, **Academe: Bulletin of the American Association of University Professors**, September-October, pp. 51-52, 2006.

٢ ـ Arnon Sofer,"It's the Demography, Stupid," **Jerusalem Post**, May 21, 2004, Upfront supplement ويزعم سوفر أيضًا أنّه المهندس الثقافي لجدارِ الفصل العنصري.

نيّتها استئنافَ الدعوى.[١] أما جامعةُ بار-إيلان فعزّزتْ من عمل «كليّة يهودا والسامرة» اللاشرعية على مستوطنة أريبل اللاشرعية في الضفة الغربية المحتلّة لاشرعيّاً؛ وكان ذلك قبل أن تَقطع بار-إيلان ارتباطاتِها تلك إثر قرارات المقاطعة التي جُوبهتْ بها لكون تلك الارتباطات مناقضةً مسبقًا لتوجيهات الاتحاد الأوروبي التي تَمْنع التعاملَ مع المستوطنات اللاشرعية.

اللوبي الإسرائيلي والمقاطعة

في هذه الأثناء كانت الضجّةُ حول المقاطعة الأكاديمية، وحول نقاش بالغِ التجريد عن «الحرية الأكاديمية»، قد طَمست المقاطعةَ الشاملةَ التي فَرَضتْها حكوماتٌ على بلدانٍ بأكملها. فالولايات المتحدة، مدعومةً بإسرائيل داخل الأمم المتحدة، كانت نشيطةً بشكل خاصّ في مقاطعتها لكوبا. كما دعا بنيامين ناتانياهو إلى مقاطعةٍ شاملةٍ لإيران.[٢] وتتجاهل المقاطعةُ الأميركية - الأوروبية للسلطة الفلسطينية بقيادة حركة حماس الانتخاباتِ الديموقراطيةَ التي جَرَتْ في ظلّ رقابةٍ عالمية؛ كما تتجاهل معاناةَ الشعب الفلسطيني الناجمة عن تلك المقاطعة، وتتجاهل الأطفالَ الفلسطينيين الذين يعانون سوءَ تغذية، ومعدّلَ الوفَيات المريع الناتج من ذلك، فضلاً عن الجامعات والمدارس الفلسطينية المجوّعةِ ماديّاً. ومن الواضح أنّ سجلَّ كثيرٍ ممّن يُدافعون بحميّةٍ عن الحرية الأكاديمية للجامعات الإسرائيلية أقلُّ من أن يكون متّسِقًا [أخلاقيّاً]. إذنْ، لماذا يجري مثلُ هذا الشجب، المُغالَى فيه، لاقتراح مقاطعة إسرائيل؛ ذلك الشجبِ الذي بدأه اللوبي الإسرائيلي العالمي ذو التنظيم الجبّار والتمويل الهائل؟[٣]

باستمرار تسعى إسرائيلُ واللوبي المناصِرُ لها، إلى إزاحة إسرائيل عن هدف النقد، وإلى إعادة تركيز النقاش على خطابٍ مجرّدٍ خالٍ من السياق عنوانُه «الحريةُ الأكاديمية.» وبموجب هذا الخطاب يختفي الاحتلالُ الإسرائيلي اللاشرعي، والقمعُ العسكري الإسرائيلي، والمعاناةُ الحقيقيةُ جدّاً - ماديّاً ونفسيّاً - التي يقاسيها الشعبُ الفلسطيني. وهذا الدافع، الذي تحفّزهُ عواملُ إيديولوجيةٌ وسياسيةٌ، إلى المنافحة عن إسرائيل وجامعاتِها، ظالمةً أو مظلومةً، دافعٌ قويٌّ في الأوساط اليمينية بشكلٍ خاصّ، ولكنّه منتشرٌ أيضًا، وبشكلٍ مزعج، على امتداد الطيْف السياسي الإسرائيلي، واستطاع أن يستمدّ قوةً من خلال تجنيد خطابٍ مجرّدٍ عنوانُه «الحريةُ الأكاديمية.»

ولقد كان ردُّ الفعل [الإسرائيلي والمؤيِّدُ لإسرائيل] من التطرُّف بمكانٍ بحيث تعرَّض الأفرادُ الموقِّعون على نداء المقاطعة لحملةٍ منهجيةٍ من المضايقات عبر البريد الإلكتروني - وكلُّها غُفْلٌ من التوقيع، وبذيئةٌ، وإباحيةٌ في الغالب - فضلاً عن الرسائل التي وُجّهتْ إلى أرباب عملهم تدعوهم فيها إلى ضَبْطِ [موظّفيهم]. هذا لا يعني طبعًا أن نضعَ التهديداتِ والطعونَ الموجَّهةَ إلى أنصار المقاطعة على قدم المساواة مع الوحشية اليوميةِ الموزّعةِ على الفلسطينيين. إلا أنّ المعادين الجهورين للمقاطعة هم تحديدًا الساعون إلى كَبْتِ أيّ نقاشٍ حولها، على ما أشارت إلى ذلك فيونا غودلي في افتتاحيةٍ في **المجلة الطبيّة البريطانية** بعد أن نَشَرتْ هذه المجلةُ مقالتيْن: واحدةً مع المقاطعة وأخرى ضدّها، وبعد أن أجرتِ استطلاعَ رأيٍ في وسط قرّائها.[٤] وحين نَظّمت «الجمعيةُ الأميركيةُ لأساتذة

١ - www.alternativenews.org/news/english/haifa-university-harrasses-jewish-and-arab-students-who-participated-in-peaceful-anti-racist-picket-20070809.html Consulted 23.08.07.

٢ - B. Netanyahu, "Economic and Diplomatic Strategies for Isolating Ahmadinejad and the Iranian Regime," **Jerusalem Issue Brief**, 7 (7) July 1, 2007.

٣ - John Mearsheimer and Steven Walt, "The Israel Lobby," **London Review of Books** 28, 6, 2007 available on line at http://www.lrb.co.uk/v28/n06/mear01_html.

٤ - F. Godlee, "Academic Boycott of Israel: Follow-Up to the Debate," **British Medical Journal**, 335, 234-235, 2007.

من كلّ نقدٍ لإسرائيل ما باتَ تهمةً روتينيةً: إنّه، تعريفًا، معادٍ للسامية! وفي تموز (يوليو) ٢٠٠٤ أَصدرت الحملةُ الفلسطينيةُ من أجل المقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل (PACBI) بيانًا، صادقتْ عليه كلُّ نقابات الجامعات والمنظّمات غير الحكومية في الضفة الغربية، من أجل مقاطعة إسرائيل مقاطعةً شاملة.[١] وقد دعم رئيسُ جامعة بيرزيت هذا النداءَ في رسالةٍ مفتوحةٍ إلى أعضاء البرلمان الأوروبي.[٢]

تَعْمل اللجنةُ البريطانيةُ من أجل جامعات فلسطين (BRICUP)، التي أُنشئتْ استجابةً للنداء أعلاه،[٣] على الضغط على الاتحاد الأوروبي وحكومةِ المملكة المتحدة لاستبعاد إسرائيل من «منطقة الأبحاث الأوروبية،» ولتطوير سياساتٍ تشجّع الأكاديميين الأفرادَ على فكِّ ارتباطاتهم المهنية بإسرائيل عبر نشاطاتٍ من قبيل: رفضِ التعاون البحثي مع المؤسّسات الإسرائيلية، ورفضِ ممارسة التحكيم لأوراق أو طلبات مِنَحٍ قادمةٍ من تلك المؤسّسات، ورفضِ حضور مؤتمراتٍ أكاديمية في إسرائيل. وفي المؤتمر الأول لـ «اتّحاد الجامعات والكليات» الجديد في أيار (مايو) ٢٠٠٧، صودِق على اقتراح التعليق بشكلٍ ساحق، وتمّ إمرارُ قرارٍ معتدلٍ من طرف غالبيةٍ كبيرةٍ يطْلب من الاتّحاد المذكور دعوةَ نقابيين أكاديميين فلسطينيين إلى اجتماعاتٍ محلّية يَعْقدها الاتحادُ من أجل مناقشة «نداء» مقاطعة إسرائيل. وأثناء التحضير الجاري بقوةٍ لهذه الجولة، وبعد أن وُجّهت الدعوةُ إلى الأكاديميين الفلسطينيين، أَعلنتْ رئيسةُ الاتحاد أنّها تلقّت رأيًا قانونيّاً يفيد بأنّ مصادقةَ الاتحاد على المقاطعة ستكون غيرَ شرعية، فأُلغيت الجولة![*] والحقّ أنّ المضامين القانونية والسياسية لذلك الرأي مثيرةٌ للجدال، وهي تَخْضع حاليّاً للتحدّي القويّ، ولاسيّما أنّ الاتحادات في المملكة المتحدة تَمْلك سجلاً طويلاً ومشرِّفًا في قرارات التضامن الدولي مع نداءات المقاطعة. ولكنْ لمّا كانت المقاطعةُ في النهاية خيارًا فرديّاً وأخلاقيّاً، فإنّ تبنّي الاتحاد لها، على كونه مهمّاً من الناحية الرمزية، ليس بأمرٍ بالغِ الأهمية.

المقاطعتان الاقتصادية والأكاديمية: مختلفتان أمْ متشابهتان؟

بعضُ معارضي المقاطعة الأكاديمية حاججوا بأنّها مختلفةٌ من حيث النوع عن المقاطعة الاقتصادية، وأنّ على الشؤون الأكاديمية أن تُفْصَلَ عن النشاط الاقتصادي الخاصّ بالصناعة والتصنيع. وبحسب هذه المحاججة، فإنّ النشاطات الأكاديمية التي تقوم بها مثلاً أريبل وبار-إيلان منفصلةٌ عن اقتصاد إسرائيل النيوليبرالي، وأنّ ما تُنتجانه إنّما هو خارج العملية الاقتصادية. غير أنّ هذه الفصل يسعى إلى حجب التغيّرات الأساسية التي حدثتْ وتَحْدث في نظام إنتاج المعرفة كجزءٍ من العولمة. ففي حين كان يُمْكن (ربّما) الفصلُ بين العلم والتكنولوجيا، فإنّ هذا الفصلَ في الاقتصاد المعولم لم يعد ممكنًا، وبخاصةٍ في مجالَي المعلوماتية والتكنولوجيا البيولوجية، وهما أكثرُ القطاعات البحثية ديناميكيةً وتسويقًا. فالحال أنّ هذيْن القطاعيْن يتلقّيان تمويلاً متزايدًا من المصانع والجيش، وهما جزءٌ لا يتجزّأ من الاقتصاد النيوليبرالي المعولم. ومصطلح «المِلْكية الفكرية» هو المصطلحُ الذي يَرْبط، وبكلّ وحشيّة، الأكاديميَّ بالاقتصاديّ. وهو يُطارد جامعاتِ العالم ويقلّل يوميّاً من استقلاليّتها، ويقلّل أيضًا من ادّعاء «الحرية الأكاديمية.» وإنّ المحاولة الضّاجّة التي تقوم بها الجامعاتُ الإسرائيليةُ للزّعم

---

١ - يمكن العثورُ على البيان الكامل على: www.pacbi.org/consulted 20.07.06.

٢ - http://www.birzeit.edu/news/news-d?news_id=22200.

٣ - See www.bricup.org.uk. Also the pamphet: **Why Boycott Israeli Universities**? BRICUP, London, 2007.

* - الجدير ذكرُهُ أنّ الاتحاد المذكور عاد ونظّم جولةَ الأكاديميين الفلسطينيين في حوالى ٢٠ جامعة بريطانية بعد كتابة هذا المقال بأسابيع - وهو ما شكّل انتصارًا آخرَ لأنصار المقاطعة. (عمر البرغوثي).



كيف يدافع المجتمع الأكاديمي العالمي عن طلاب فلسطين؟
(الصورة: جنود إسرائيليون يرهبون طالبات فلسطينيات)

بأنّها ليست جزءًا من هذا الاقتصاد السياسي المعولم ومن آثاره في الأنظمة الجامعية، في حين تبيِّن نجاحاتُها التقنيةُ والتجاريةُ أنّها جزءٌ من ذلك فعلاً، تُتاخم «المَسْخرة.»

إنّه تحديدًا في سياق اقتصاد المعرفة اليومَ، لا في عالم مجرّدٍ ما، يُصبح من غير الممكن الفَصلُ الذي يَرْغب البعضُ في إقامته بين مقاطعةٍ اقتصاديةٍ يمكن أن تكون مقبولةً ومقاطعةٍ أكاديميةٍ غير مقبولة. وبالنسبة إلى بلدٍ كإسرائيل، حيث الجامعاتُ مركزيةٌ بالنسبة إلى موقعه في السوق العالمية، وبخاصةٍ في مجالَي المعلوماتية والتكنولوجيا البيولوجية، فإنّ مقاطعة عاليةً لهذا البلد لن تؤثّر في الجامعات وحدَها بل في الاقتصادِ نفسِه. إنّ الاقتصاد الإسرائيلي مشوَّه بسبب مصاريفه الهائلة على المستوطنات اللاشرعية، والطرق اللاشرعية، والجدار اللاشرعي، والاحتلالِ العسكري اللاشرعي نفسِه طبعًا. وعليه، فإنّ فقراء إسرائيل ليسوا وحدهم مَنْ سيشعرون بالقَرْصة [في حال فرض المقاطعة]، بل ستَشْعُر بها أيضًا الجامعاتُ نفسُها، المموّلةُ جيّدًا إلى الآن.

من المقاطعة إلى سحب الاستثمارات وفَرْضِ العقوبات

إنّ المقاطعة، على ما أشار نلسون مانديلا، تكتيكٌ في النضال السياسي. وقد تكونُ، أو لا تكونُ، ملائمةً أو فعّالةً؛ فهذا يتوقّف على الظروف المعيّنة. في حالة جنوب أفريقيا لم تكن المقاطعةُ الأكاديميةُ بل المقاطعةُ **الرياضيةُ** للأپارتهايد هي التي قَبَضَ عليها الإعلامُ، فَرَفع بذلك الوعيَ الجماهيريّ إلى مستوًى دراماتيكيّ، ومن ثم زادَ الضغطَ باتجاه العقوبات على جنوب أفريقيا. والحقّ أنّ القلق الذي تَشْعر به الدولةُ الإسرائيليةُ إزاء أثر المقاطعة [المحتمل] في مراكز معرفتها وتعليمها العزيزةِ على قلبها يَظْهر في أنّ إدارات الجامعات الإسرائيلية لم تكن هي وحدها التي تحرّكتْ لقلب قرارات «اتّحاد الجامعات والكليّات» في المملكة المتحدة، بل إنّ حكومة الليكود نفسَها تحرّكتْ لإنشاء لجنةٍ معاديةٍ للمقاطعة برئاسة بنيامين ناتانياهو! وحين تتدخّل الحكومةُ الإسرائيليةُ بهذه الطريقة، فهذا يُظْهر بوضوحٍ أنّ المسائل المطروحة سياسيةٌ بقدْر ما هي أكاديميةٌ واقتصادية، ويُظهر أنّ الحكومةَ والجامعات متورّطةٌ معًا في اتفاقٍ لا يمكن قبولُه في النهاية. إنّ مقاطعةَ إسرائيل هي، في جزءٍ أساسٍ منها، تعبيرٌ عن يأس المجتمع المدني العالمي وغضبِه، بما في ذلك الأكاديميون، إزاء فشل حكوماتنا والاتحادِ الأوروبي في المساعدة على الضغط على إسرائيل من أجل التفاوض مع الفلسطينيين على بناءِ سلامٍ عادل.

إذنْ، بعد ذلك كلّه، أين تندرج المقاطعةُ الأكاديمية، وما هو حظُّ هذا التكتيك من النجاح؟ صحيح أنّ وسائلَ الإعلام العالمية، من جريدة **نيويورك تايمز** إلى قناة الجزيرة ومواقعَ إلكترونيةٍ لا تُحصى، ركّزتْ على المقاطعة الأكاديمية، ولاسيّما على النضال داخل «اتحاد الجامعات والكليّات» البريطانية، إلا أنّ هذا النضال الخاصّ ليس إلاّ لحظةً في حركةٍ متعاظمةٍ من الدعم الدولي لقضية الفلسطينيين العادلة. ذلك أنّ الصورة الكبرى لا تقتصر على المقاطعة الأكاديمية وحدها، ولا على النضال داخل نقابةٍ أكاديميةٍ واحدة، بل تتعدّى ذلك إلى مقاطعة المتبضّعين للأعشاب الإسرائيلية، وإلى توأمةِ الجاليات واتحادات الطلبة مع القرى واتحادات الطلبة في فلسطين، وإلى المقاطعة التي يمارسها الموسيقيون والكتّابُ وصُنّاعُ الأفلام، وإلى سعي الأطبّاء إلى طردِ إسرائيل من «الجمعية الطبية العالمية» ـ وكلُّ ذلك، فضلاً عن أشكال تعبير التضامن الأخرى، يبني الآن حركةَ تضامنٍ عالميةً هائلةً. إنّ المقاطعة، إلى جانب سحب الاستثمارات وفرض العقوبات في النهاية، هي شكلٌ لاعنفيٌّ، ولكنّه جبّارٌ، من أشكال النضال. وحركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على إسرائيل (م.س.ع) تدْعم، بشكلٍ مهمّ، المجتمعَ المدنيّ الفلسطيني الذي حَطّمه الاحتلالُ الإسرائيلي منذ زمنٍ ولكنّه لم يَهْزِمْه. وعلى المجتمع المدني الفلسطيني والمجتمع المدني العالمي دورٌ مهمّ في الجهدِ المديد من أجل ضمانِ سلامٍ عادلٍ في فلسطين/إسرائيل.

هيلاري روز Hillary Rose

رئيسة مشاركة للجنة البريطانية لجامعات فلسطين (BRICUP)

لماذا نديرُ حملةً لمقاطعة الجمعية الطبيّة الإسرائيلية؟

ديريك سَمِرْفيلد

سنةَ ٢٠٠٤ قامت «الحملةُ الفلسطينيةُ للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل» (PACBI)، وبتأييدٍ من حوالى ٦٠ من أبرز الروابط والاتّحادات النقابية على الصُّعُد الأكاديمية والثقافية والمهنية في الأراضي الفلسطينية المحتلة [عامَ ٦٧]، بإصدار نداء إلى الزملاء في المجتمع الدولي. وقد دعا النداءُ إلى مقاطعةٍ شاملةٍ وثابتةٍ لكلّ المؤسّسات الأكاديمية والثقافية الإسرائيلية، إسهامًا في النضال من أجل إنهاء الاحتلال والأپارتهايد والكولونيالية الإسرائيلية. وفي أوائل العام ٢٠٠٧ كرّرتْ ١٨ منظمةً فلسطينيةً بارزةً في ميدان الصحّة النداءَ نفسَه.

ما هو الدور الذي تلعبه مهنةُ الطبّ الإسرائيلي، ولاسيّما قياداتها في «الجمعية الطبّية الإسرائيلية»؟ البعد الأول الذي ينبغي وضعُه في الاعتبار يتعلّق باستخدام إسرائيل للتعذيب، وهو ما بيّنتْ منظمةُ العفو الدولية (Amnesty International) وعددٌ وافرٌ من المنظّمات الدولية والإقليمية المُعْتَبَرة المعنيّةِ بحقوق الإنسان أنّه تعذيبٌ تَمأسَسَ منذ زمنٍ بعيدٍ في غُرَفِ الاستجواب التي تتعامل مع أعدادٍ كبيرةٍ من المحتجَزين الفلسطينيين كلَّ عام. وفي سنة ١٩٩٦ خَلصتْ منظمةُ العفو الدولية إلى أنّ الأطبّاء الإسرائيليين العاملين مع أجهزة الأمن الإسرائيلية «يشكّلون جزءًا من نظامٍ يُعذَّب بموجبه المحتَجَزون وتُساء معاملتُهم ويُهانون بطرقٍ تضع الممارسةَ الطبّيةَ في السجن على تضارُبٍ مع الأخلاقيات الطبّية.» وبالفعل فإنّه ظَهَرَ إلى النور عامَ ١٩٩٣ طلبٌ ينبغي على الأطبّاء الإسرائيليين في مراكز الاحتجاز أن يَملأوه، واسمُه «طلب الصلاحيّة» (Fitness Form). وكان هذا الطلب شهادةً طبيّةً تهيّئ المحتجَزَ للاستجواب، المترافقِ مع التعذيب. وكانت منظمةُ العفو، وكلُّ مَنْ يتقدّم إلى «الجمعية الطبّية الإسرائيلية» لحثّها على اتّخاذ موقفٍ من المسألة، يُواجَهان بالصدّ على امتداد سنواتٍ كثيرة. اللافتُ للنظر أنّ رئيس الجمعية، القديم المنصب، د. يورام بلاشار (Yoram Blachar)، ورداً على ورقةٍ لي في الموضوع نَشَرَتْها مجلةُ **لانست** الطبّية العالمية، برَّر استخدامَ «الضغط الجسدي المعتدل» أثناء الاستجوابات.

والحقّ أنّه ليس ممّا يَحْدث في الغالب أن يَسْتخدم رئيسُ جمعيةٍ طبّيةٍ مجلةً طبّيةً للدفاع عن ممارساتٍ تَعْتبرها «اللجنةُ المعاديةُ للتعذيب» في الأمم المتحدة تعذيبًا!

إنّ الموقفَ الأخلاقي والخطأَ الاستراتيجي، اللذين اتّخذتْهما الجمعيةُ المذكورةُ طوال أعوام كثيرة، قد التقطتهما ملاحظةٌ أدلى بها البروفسور إيران دوليف (Eran Dolev)، الذي كان «رئيسَ قسم الأخلاقيات» (نعم، الأخلاقيات!)، وذلك في مقابلةٍ عام ١٩٩٩ مع وفدٍ زائرٍ من «المؤسّسة الطبّية لرعاية ضحايا التعذيب» في لندن (وكنتُ رئيسَ الأطبّاء النفسيين فيها تسعةَ أعوام). فقد أكّد البروفسور دوليف أنّ المعلومات التي قد تتمخّض عن «بضع أصابع مكسورة» أثناء استجواب الفلسطينيين تستحقّ العناءَ من أجل الحصول عليها! وحين نَشرتُ ذلك في **مجلة جمعية الطبّ الملكية**، مُثْبتًا إيّاه بمَنْ شَهِدوا تلك المقابلةَ، قام د. بلاشار بالدفاع عن البروفسور دوليف!

قبل سنتين من ذلك كنتُ قد كتبتُ إلى البروفسور دوليف، عقبَ مؤتمرٍ عن حقوق الإنسان عُقد في غزّة. فقد أخبرتْني طبيبةٌ إسرائيليةٌ أنّ طبيبًا زميلاً أقرّ أمامها بأنّه نَزَعَ أنبوبَ التقطير من ذراع سجين فلسطيني يعاني المرضَ على نحوٍ خطير، وقال له إنّ عليه أن يتعاون مع المحقّقين إنْ هو رغب في الحياة. طلبتُ إلى دوليف أن يتحقّق من الأمر، لكنّه لم يُجب.

ولم يتغيّر شيء [منذ ذلك الحين]. ففي نيسان (أبريل) ٢٠٠٧، أكّد مركزُ بتسيلم، وهو مركزٌ إسرائيليّ يُعنى بتوثيق وضع حقوق الإنسان، أنّ كلّ المحتجَزين الفلسطينيين تقريبًا يعانون انتهاكاتٍ عقليةً وجسديةً تبلغ حدّ التعذيب؛ واستَشْهد المركزُ على ذلك بشهادات ٧٣ رجلاً جُمعتْ بين تموز (يوليو) ٢٠٠٥ وكانون الثاني (يناير) ٢٠٠٦. لكنّ جمعيةَ الأطبّاء الإسرائيليين تلتزم الصمتَ، كالعادة!

وحين نَشَرتْ طبيبةٌ نفسانيةٌ إسرائيلية، هي الدكتورة روحاما مارتون (Ruchama Marton)، أنباءً تتحدّث عن الدور غير

معظم الأطباء والأكاديميين الطبيين الإسرائيليين، رغم استثناءات مشرفة، هم في تواطؤ فعلي أو سلبي مع الكولونيالية العدوانية الإسرائيلية.

الأخلاقي الذي كان زملاؤها الأطبّاء الإسرائيليون يلعبونه في مراكز الاحتجاز، بتسميتهم محتجَزين فلسطينيين يعانون أمراضًا عقليةً خطيرةً بـ «المُتمارضين» وبحرمانهم العلاجَ، اتّهمتها الجمعيةُ الطبّية الإسرائيلية بالافتراء، بدلاً من أن تُجري تحقيقًا في الادّعاءات.

التهمةُ الأساسيةُ الثانية تتعلّق بالمسائل الأخلاقية لدى الأطبّاء الإسرائيليين في ضوء تصرُّف الجيش الإسرائيلي حيال الجمهور الفلسطيني عامةً. فجيشُ الدفاع الإسرائيلي يعمل في مناخ من العصْمة الكاملة تقريبًا، وبقوةٍ غير متكافئة يصبّها على السكّان المدنيين، الأمرُ الذي أدّى إلى مقتل أكثر من ٤٠٠٠ فلسطيني خلال السنوات الستّ الأخيرة، بمن فيهم حوالى ٨٥٠ طفلاً. إنّ هذه الأرقام صادمةٌ حقّاً، وترتفع باستمرار. وإنّ الشهادات التي نُشرتْ قبل مدّة قريبة عن مجموعة «كسْر الصمت،» التي تضمّ جنودًا إسرائيليين سابقين، تَشْهد على سياسات «أَطْلِقِ النارَ لتَقْتل،» وهي سياساتٌ تكذِّب الشعاراتِ الرسميةَ الإسرائيليةَ عن «تقليل المخاطر» على المدنيين.

ويعزِّز كمٌّ هائلٌ حقيقيٌّ من الوثائق الانتهاكاتِ المنهجيةَ والمتواصلة لتلك الأقسام من وثيقة جنيف الرابعة التي تَضْمن للسكّان المدنيين في منطقةِ النزاع الحصولَ (من دون عوائق) على الخدمات اللازمة للحياة، بما في ذلك الخدماتُ الصحيّة. وتَشْمل الوثائق ما أورده كلٌّ من: منظّمة العفو الدولية (أكثر من ٥٠ تقريرًا منذ أيلول ٢٠٠٠)، وهيومان رايتس واتش، وبرنامج الغذاء العالمي، والصليب الأحمر، واليونيسيف، ووكالة غوث اللاجئين التابعة للأمم المتحدة، ومنظمة الصحّة العالمية، وأطبّاء من أجل حقوق الإنسان (منظّمة إسرائيلية)، وبتسيلم (منظّمة إسرائيلية)، ومؤسّسة الصحّة والتنمية والمعلومات (منظّمة فلسطينية)، والمجلس الاجتماعي الاقتصادي التابع للأمم المتحدة، فضلاً عن مقرِّرين متعدِّدين، ووكالاتِ غوثٍ مثل «أطبّاء بلا حدود.»

منذ العام ٢٠٠٠، هناك حوالى ١٠٠ فلسطيني من المولودين حديثًا والمَرْضى بشكلٍ خطير تُوفُّوا على حواجز الجيش الإسرائيلي لأنّهم مُنِعوا من الوصول إلى المستشفيات. وعاملون فلسطينيون محترفون في مجال الصحّة قُتِلوا بالرصاص أو جُرِحوا أثناء تأدية مهامّهم. سائقو سيّارات الإسعاف يَخْضعون للاستجواب، والتفتيشِ، والتهديدِ، والإهانةِ، والاعتداء. جرى أُخرجوا من سيّارات الإسعاف أمام الحواجز الإسرائيلية واقتيدوا مباشرةً إلى السجن، وقام الجنودُ الإسرائيليون في مناسباتٍ أخرى باستخدام سيّارات الإسعاف وسائلَ نقل. سيّاراتُ إسعاف تُظْهر معالمُها بوضوح أنّها تابعة لجميعة الهلال الأحمر الفلسطيني، وعياداتٌ طبيةٌ أيضًا، تمّ استهدافُها تكرارًا بنيران جيش الدفاع الإسرائيلي. جمعيةُ الصليب الأحمر الدولي وغيرُها من وكالات الغوث أُجْبِرتْ أحيانًا على الحدّ من عملها في الضفّة الغربية بسبب تهديداتٍ وجّهها الجيشُ المذكور إلى موظّفيها وبسبب اعتداءاته على مَرْكباتها. وثمة تعويقٌ مقصودٌ لتوزيع المعونات الغذائية، التي يَعْتمد عليها نصفُ مليون فلسطيني اليوم. هذا وقد كَشفتْ دراسةٌ قامت بها جامعةُ جونز هوبكنز وجامعةُ القدس أنّ ٢٠٪ من الأطفال الفلسطينيين ما دون الخامسة يعانون فَقْرَ الدم، و٢٢٪ يعانون سوءَ التغذية. كما دمّر جيشُ الدفاع الإسرائيلي، عَمْدًا، مصادرَ الماء، والطاقةِ الكهربائية، ومكوِّناتٍ أخرى من البنى التحتية الخاصة بالصحّة العامة في غزّة؛ ومنَعَ وصولَ موادَّ طبيّة أساسية مثل الأدوية ضدّ السرطان والسوائل المستخدمة لغسيل الكِلى. ثم إنّ مواصلةَ بناء جدار الفصل العنصري والسياج قد دمّرتْ بشكلٍ هائلٍ تماسُكَ النظام الصحّي الفلسطيني [على طرفَي الجدار والسياج].

لقد بات جليّاً منذ سنوات عدة أنّ الطاقم الطبّي الفلسطيني العاملَ في الخدمة لم يستطع أن يعتمدَ على الحصانة التي تُقدِّمها له اتفاقيةُ جنيف الرابعة. فأعضاءُ الطاقم أنفسُهم مستهدَفون: مثلاً، قُتل ١١ شخصًا (أو لمزيد من الدقّة، ارتُكبتْ ضدّهم جريمةُ قتل) قبل أكثر من عامٍ حين أطلق على إحدى السيّارات صاروخان من الجوّ. ومن بين الضحايا عاملان صحّيان كانا يركضان من أحد المرافق الصحّية القريبة ليُنجِدا

ضحايا الصاروخ الأول، فقُتلا من جرّاء الصاروخ الثاني، الذي يبدو أنّه أُطلق على الرغم من وضوح المشهد.

واحتجّ الصليبُ الأحمر على حادثة وقعتْ في ٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٧ حين قُتل عاملان صحيّان، يرتديان بذلتيْن فلورسيّتيْن مُعلّمتيْن بوضوح، حين كانا يَخْرجان من سيارة إسعافٍ (بصفّارة إنذارٍ وأضواءٍ وَمْضيّة) ليُخْليا مدنيين جرحى.

هذا وقد رَفَضَ رئيسُ الجمعية الطبيّة الإسرائيلية د. يورام بلاشار رفضًا ثابتًا الإقرارَ بما يستدعي القلقَ حيالَ هذا الوضع. وهو يَنْعَتُني، أنا وآخرين، وعلى نحوٍ روتينيّ، بأنّنا مدفوعون باللاسامية وبالانحياز ضدّ إسرائيل! وحين نَشَرتُ مراجعةً في **المجلة الطبيّة البريطانية** (BMJ) عامَ ٢٠٠٤، كَتَب على موقع المجلة الإلكتروني: «إنّ الأكاذيبَ والكراهيةَ التي يتقيّأها [سمرفيلد] تُذكّر ببعضٍ من أسوإ أشكال اللاساميّة المعتَنَقَةِ أبدًا» ـ وهذا ردٌّ يوجّه ازدراءً واضحًا للتوثيق في المجال العامّ الذي استَشْهدُ به.

كما وَردتْ، وبشكلٍ واسع، تقاريرُ عن انتهاكاتٍ مماثلةٍ ومتواصلةٍ لاتفاقية جنيف الرابعة بعد عدوان إسرائيل الفظيع على دولةٍ سيّدةٍ جارةٍ هي لبنان عامَ ٢٠٠٦، ومقتل ١٤٠٠ مدنيّ تقريبًا. وذُكر أنّ حوالى مليون قنبلة عنقودية، تُستخدم في الأساس ضدّ الأفراد وتَستهدف المدنيين، ألقيتْ على لبنان آنذاك، خلافًا لوثيقة جنيف ـ وهو ما أشارت إليه الأممُ المتحدة. واليومَ تعترف إسرائيل باستخدام أسلحةٍ تحتوي مادةَ الفوسفور، وهو أيضًا سلاحٌ غيرُ شرعيّ ضدّ المدنيين، سبقَ أن استخدمتْه إسرائيلُ في اجتياحها للبنان عامَ ١٩٨٢ (يتذكّر الصحافي روبرت فيسك أنّه رأى جثّتيْ طفليْن يشتعلان مجدّدًا حين نُقلتا من مستودع الجُثث). علاوةً على ذلك، يؤكّد أمينُ «اللجنة الأوروبية الخاصّة بخطر الإشعاع» أنّ العيّنات المأخوذة من مواقع الانفجارات توحي بأنّ قنابلَ تحتوي موادَّ يورانيوم ربّما استُخدمتْ هي كذلك. كما قُصفت المستشفياتُ، وأوردت الجرائدُ البريطانية صورًا لسيّارة إسعاف محطّمة اخترَقَها صاروخٌ في قلب علامة الصليب الأحمر الضخمة المطْليّة على سطحها. ورغم ذلك فقد حافظت «الجمعيةُ الطبيّةُ الإسرائيلية» على موقفها «الوطني» المعتاد.

وباستثناء الأطبّاء الإسرائيليين المبدئيين في «أطبّاء من أجل حقوق الإنسان» وهي مجموعةٌ صغيرة، فإنّ تلك الأمورَ الخطيرةَ لم تحظَ على امتداد سنواتٍ عديدةٍ بأيِّ شجبٍ من طرف أعضاء الوسط الطبّي في إسرائيل، بقواعده الأكاديمية في الكليّات الطبيّة والمعاهد البحثية الإسرائيلية. كثيرٌ من هؤلاء الأطبّاء يتمتّعون بعلاقاتٍ أكاديميةٍ عالمية، وحركتُهم ـ خلافًا لنظرائهم الفلسطينيين ـ حرّةٌ، واحترامُهم وأمانتُهم ليسا عُرضةً للتشكيك، فلماذا هذا [التقاعس]؟ حقّاً، إنّ الجامعات الإسرائيلية قد التزمتِ الصمتَ المدروسَ إزاء الأذى البالغ الذي لحقَ، على امتداد سنواتٍ طويلة، بقدرة نظيراتها الجامعات الفلسطينية على العمل كما يَجْدر بالجامعات أن تَعْمل وذلك، بسبب: العوائقِ، والإغلاقاتِ المديدة، وتخريبِ الأملاك، وغزوِ الحَرَم الجامعي من قِبل جيش الدفاع الإسرائيلي، وأعمالِ الطرد الاعتباطية، وتخويفِ الطلاّب وإطلاق النار عليهم وهم في طريقهم إلى المحاضرات. علينا، إذنْ، أن نستنتج، وبحزنٍ، أنّ معظمَ الأطبّاء والأكاديميين الطبيّين الإسرائيليين، رغم استثناءاتٍ مشرّفة، هم في تواطؤ فعليّ أو سلبيّ مع الكولونيالية العدوانية. ويترافق ذلك مع السيطرة الإسرائيلية على كلّ قطاع من قطاعات المجتمع المدني الفلسطيني وسحقِه سحقًا صريحًا وعلى نحوٍ متزايد. كما يترافق مع خطابٍ إسرائيليّ مبرِّرٍ للذات يحتقر الفلسطينيين ويَسْلبهم إنسانيّتَهم بوصفهم شعبًا يعيش في عالمٍ أخلاقيّ مختلف.

أحدُ الخيوط المركزية في عملِ كلٍّ من إدوارد سعيد ونُوام تشومسكي، وكلاهما معبِّرانِ صادقان عن زماننا، يتعلّق بدور المؤسّسات الأكاديمية والمهنية في الغرب. فهذه المؤسّسات يبدو أنّها تجسِّد الوعدَ بسلطةٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ ضمن المجتمع، ولكنّها في الواقع **العملي** قد عملتْ بشكلٍ عامّ على إضفاء



هناك عاملون فلسطينيون في مجال الصحّة قُتلوا بالرصاص أو جُرحوا أثناء تأدية مهامّهم (الصورة: جنود إسرائيليون يضربون عاملين صحيين فلسطينيين أثناء الانتفاضة الأولى).

الشرعية على النظام المهيمن وعلى مصالحه. نجد ذلك بشكلٍ صارخ في إسرائيل (وإنْ كان يمكن أن نضيفَ أننا نجده في الولاياتِ المتحدة والمملكة المتحدة أيضًا). ولعلّي أضيف أنّ تشومسكي وَصَفَ لي «الجمعيةَ الطبّيةَ الإسرائيلية» بأنّها تَكْشف عن «انحلالٍ أخلاقيّ مطْلق.»

إنّ الدرس الذي تعلّمتُه هو أنّه على الرغم من أننا نعيش، كما يُفترض، في عصرٍ من الطبّ المستنِدِ إلى البراهين، فإنّه يتّضح أنْ لا براهينَ تكفي لزحزحة أطبّاء أو غيرِهم إنْ لم يكونوا يريدون أن يصدِّقوا، أو كانوا يَعْتبرون البرهانَ غيرَ ذي أهمية بالمقارنة مع اعتبارٍ «سامٍ» آخر. تلك هي سياساتُ الهوية. وهكذا فإنّ المجلات الطبيّةَ البريطانية التي تَنْشر موادَّ تتعلّق بحقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلّة تتعرّض للإدانة والتهديد الدائميْن من طرف الأطبّاء الموالين لإسرائيل أو غيرهم، ويتلقّى رئيسُ التحرير اتّصالاتٍ [شاجبةً] من هؤلاء أيضًا. ومؤخّرًا تعرّضت «الجمعيةُ المَلَكية للطبّ» وهي مؤسسةٌ محترمةٌ في لندن، لحملةِ تخويفٍ منظّمة، تتضمّن تهديدًا بتحدّي ميثاقها لأنّني سأتحدّث في مؤتمر هناك. وتهمةُ «معاداة السامية» ما زالت مركزيةً في الهجمات على المنشورات الناقدة لسجلّ إسرائيل في مجال حقوق الإنسان، وتشكّل أداةَ إخراسٍ - وهي أداةٌ فعّالةٌ على الرغم من خوائها الأخلاقي. وإحدى الحجج المتكرّرة هي أنّ أعضاء الحملات الذين يركّزون على تصرُّفات إسرائيل في الأراضي الفلسطينية المحتلّة [عامَ ٦٧] يَغْلب أن يكونوا «معادين للساميّة» لأنه ليس ثمة تفسيرٌ محتملٌ آخر لعدم قيامهم بحملات ضدّ بلدانٍ أخرى أيضًا. فهل يُعقل أن يوصَف العاملون اليوم في حملاتٍ في قضية التيبت، مثلاً، بأنّهم «مشهورون بعدائهم للصين» أو بأنّهم يَكْشفون عن عنصريةٍ «معاديةٍ للآسيويين،» إلاّ إنْ شوهدوا بأمّ العين في تظاهراتِ احتجاج على ما يجري في العراق أو كولومبيا؟! والحجج الأخرى تُشير إلى وجود مرضى فلسطينيين في بعض المستشفيات الإسرائيلية، وأنّ إسرائيل تَمْلك صناعةً طبيةً متطوِّرة تقنيّاً. إذنْ، ألم يكن ينبغي نقدُ جنوب أفريقيا العنصرية البيضاء في حقبة الأپارتهايد [لمجرّد] أنّه كان هناك مرضى سودٌ في مستشفيات الحكومة، أو لأنّ أولَ عمليةٍ زرع قلبٍ نُفِّذتْ هناك؟! إنّنا هنا إزاء عمًى أخلاقيّ انتقائيّ بالغ. ولَعلّي أضيف أنّ بَعْض مَنْ ينعتونني بمعاداة السامية يَكْشفون عن عنصرية واضحة، وعن إحساس بالتفوُّق الحضاري؛ وهو ما يتجلّى في ملاحظاتٍ من قبيل: «المشكلة الأساسية هي النظرةُ العربيةُ إلى الحياة والعائلة،» أو «كَمْ عربيّاً حَصَلَ على جوائز نوبل؟». لاحظوا أنّ الإحالات ليست إلى الفلسطينيين، بل إلى «العرب.»

وأخيرًا، بعضُ الناس يريدون الأمرَ ونقيضَه معًا. فهم يتفاخرون باستثنائية إسرائيل (بزعمهم أنّها «الديموقراطيةُ الوحيدةُ في الشرق الأوسط»)، ولكنّهم يَرْفعون عقيرتَهم بالاحتجاج حين يُمتحن زعمُهم في ضوء الاحتلالِ والكولونياليةِ العسكريّيْن الإسرائيليّيْن.

إذنْ، ماذا ينبغي أن نَفْعله؟

أولاً، إنّ الجهود المتكرّرة للتخاطب مع «الجمعية الطبّية الإسرائيلية» كانت على غير طائل، وهو ما تُوضحه تجربتي بلا أدنى لَبْس. ثانيًا، إنّ الجمعية الطبية العالمية (WMA)، وهي الحارسةُ العالميةُ الرسمية للأخلاقيات الطبّية، قد رَفَضتْ تحدِّي الجمعية الطبّية الإسرائيلية، بل رَفضتْ أن تُقرّ بالمشكلة أصلاً. وإنّ تعيين هذه الجمعية رئيسَها بلاشار عامَ ٢٠٠٣ ليكون رئيسَ مجلس الجمعية الطبّية العالمية يجعل من الوضع برمّته «مسخرةً» صراحًا: فالجمعية الطبّية العالمية تَنتهك هنا التفويضَ المعطى إليها ذاتَه. ثالثًا، لعلّ الأطباء البريطانيين يتوقّعون عملاً ما من طرف جمعيّتهم، الجمعيةِ الطبّيةِ البريطانية، التي تتعاطى لجنتُها العالميةُ الأمورَ الأخلاقية، لكنّهم اختبأوا خلف التفاهات (من قبيل القول «إنّنا نؤْمن بالتعليم»)، وكأنّ الجمعية الطبية الإسرائيلية لم تتّخذ خياراتها بعيونٍ مفتوحةٍ طوال سنوات عديدة. لقد ثابرتْ جمعيةُ الأطبّاء البريطانيين على رفض تحدّي سجلّ الجمعية الطبيّة

الإسرائيلية في الجمعية الطبية العالمية، فهل يعكس هذا الرفضُ قوةَ اللوبي الإسرائيلي؟

إننا لا ندعو بخفّةٍ إلى استخدام التعْيير [التشهير] من خلال المقاطعة الأكاديمية، لكنّ الأمور بلغتْ هذا الحدّ بالتأكيد. فإنْ لم نمارسْ ذلك الآن، فمتى؟ المدافعون عن إسرائيل يقولون إنّ المقاطعة الأكاديمية مناقضةٌ لـ «روح الانفتاح والتسامح» وللحاجة إلى «الإبقاء على قنواتِ اتصالٍ مفتوحة.» ولكنّ هذه الأقوال تفاهاتٌ جوفاءُ لا تَصْمد أمام أيّ فحصٍ لما يَحْدث على أرض الواقع، وتبدو مصمَّمةً لمنع مثل ذلك الفحْص. في لحظةٍ كتلك، خَرجت الدعواتُ (وكانت ثمة معارضةٌ كبيرةٌ لها آنذاك أيضًا) إلى العزل الأكاديمي لجنوب أفريقيا أثناء حقبة الأپارتهايد، وتضمّنتْ ـ وحسنًا فَعَلَتْ ـ مقاطعةَ مهنةِ الطبّ الجنوبأفريقية بسبب تواطئها ذي الطبيعةِ الشبيهةِ جداً بما نراه اليومَ في إسرائيل.

فعلى سبيل المثال عُلِّقتْ عضويةُ «الجمعية الطبّية لجنوب أفريقيا،» مدّةً ما، في الجمعية الطبّية العالمية. وفي زياراتٍ قمتُ بها إلى هناك في السنوات الأخيرة (وُلدتُ في جنوب أفريقيا) سَمِعتُ غيرَ مرةٍ أنّ المقاطعة لعبتْ دورًا مميّزًا في إعادة المهنة إلى صوابها. وكما في جنوب أفريقيا، فإنّ مهنةَ الطبّ في إسرائيل، كما الإستابلشمنت [المؤسّسة الإسرائيلية]، حسّاسةٌ تجاه الرأي العامّ في الغرب، ليس أقلّه من قِبل الزملاء الأطبّاء هناك.

إنّ المقاطعة الأكاديمية، حين يؤول الأمرُ إلى إحدى الحالات المتطرّفة، هي واجبٌ أخلاقيٌّ ومعنويٌّ عندما تَفْشل كلُّ الخيارات الأخرى، وإلاّ فسنكون في الواقع هاربين [من مسؤولياتنا]. وبعكسِ ما يَزْعم البعضُ، فإنّ المقاطعة الأكاديمية ليست ضدَّ «الحرية الأكاديمية،» بل في صميم روحها. إنّ طبيبًا إسرائيليّاً (أو طبيبةً إسرائيلية) يعلن (تعلن) انفصالَه (انفصالَها) عن ممارسات الدولة، يصبح (تصبح) جزءًا من الحلّ، لا جزءًا من المشكلة. ونقطةُ البدء هي مقاطعةُ الجمعية الطبية الإسرائيلية، التي اتّخذتْ وتتّخذ قراراتِها بعيونٍ مفتوحةٍ على امتداد سنوات عديدة، وعليها أن تُخْضَعَ للمحاسبة إزاء ما تقوم به. وهذا يفسِّر لماذا أصدر ١٣٠ طبيبًا من المملكة المتحدة نداءً من أجل مثل هذه المقاطعة، وذلك في رسالةٍ مشتركةٍ نُشرتْ في جريدة **الغارديان** في ٢٠٠٧/٤/٢١.

ديريك سمرفيلد Derek Summerfield

مُحاضر فخريٌّ أعلى في معهد علم النفس، في كينغز كولدج، لندن. وهو معلّم مشارك في مركز دراسات اللاجئين، في جامعة أوكسفورد. وهو، علاوة على ذلك، رئيسُ أطبّاء علم النفس في المؤسسة الطبية لرعاية ضحايا التعذيب، لندن.

حملة م.س.ع. حركةٌ أخلاقيةٌ لاعنفيةٌ لتفتيت الأپارتهايد الإسرائيلي

▢ دايڤيد ويلدمان

في ٢٦ ـ ٢٠٠٧/١٠/٢٧ تجمّع ٩٠٠ شخص في كنيسة أولدساوث في بوسطن لحضور مؤتمر «السبيل» بعنوان: «نموذج الأپارتهايد في فلسطين ـ إسرائيل: قضايا العدالة والمساواة.» كان هذا هو المؤتمرَ الإقليمي الحادي والعشرين الذي يَعْقده «أصدقاءُ السبيل» في الولايات المتحدة. وكان الأسقف دِزْموند تُوتُو في المؤتمر الأول المنعقد عامَ ٢٠٠٢ قد وَصَفَ الأوضاعَ التي تواجه الفلسطينيين بأنها أسوأُ من الأپارتهايد في جنوب أفريقيا.

لعبت الكنائسُ في الولايات المتحدة دورًا حاسمًا في الحركة المعادية للأپارتهايد في جنوب أفريقيا، وهي تتنكّب اليومَ تدريجيّاً دورًا مماثلاً في مواجهة الأپارتهايد الإسرائيلي. ومع ذلك، فإنّ الكنائس الأميركية هي من أكثر المؤسّسات في الولايات المتحدة ممارَسَةً للعَزْلِ العنصري. والصهاينة المسيحيون هم مِنْ أعتى مؤيّدي المستوطنات الإسرائيلية ومموّليها، وإنْ كانت ثمة كنائسُ أخرى تتحدّى الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان. إذنْ، في مواجهة الأپارتهايد الإسرائيلي، علينا أيضًا أن نواجهَ العنصريةَ المتواصلةَ في السياسة الأميركية، كما في داخل الكنائس ذاتِها.

معاييرُ مزدوجة

في حزيران (يونيو) ١٩٨٢ تدفَّقَ مليونُ شخص من حركة السلام الأميركية إلى شوارع مدينة نيويورك احتجاجًا على الأسلحة النووية. كان ذلك تعبيرًا جبّارًا، وفي العمق، عن الالتزام الشعبي بالسلام، في الوقت الذي كانت فيه حكوماتُ العالم تجتمع في مبنى الأمم المتحدة لمناقشةِ نزع التسلّح.

قبل أسبوع فقط من تلك المسيرة التاريخية، اجتاحت إسرائيلُ لبنانَ لطرد منظمة التحرير الفلسطينية (م. ت. ف) منه. ومع ذلك فقد أصرّ بعضُ منظِّمي حركة السلام الأميركية على حصر المسيرة بالأسلحة النووية (لا بأسلحة **إسرائيل** النووية!) وأصرّوا على إغفال ذكر أيّ شيء عن غزو إسرائيل للبنان. وبالفعل، لم يُذكر شيءٌ في ذلك اليوم عن أهوال الحرب على لبنان، حيث كان عشراتُ الألوف يتعرَّضون للقتل والجرح والتهجير من قِبل القوات الإسرائيلية ـ وكلُّهم تقريبًا مدنيون فلسطينيون ولبنانيون. والحقّ أنّني فوجئتُ بالعنصرية داخل حركة السلام الأميركية التي تَفْصِلُ بين القضايا وتُخْرِسُ أيّ نقدٍ للعنف الإسرائيلي ضدّ المدنيين.

في النهاية تدخَّلَ المجتمعُ الدولي لفرض وقفِ إطلاق النار آنذاك، وهو ما سَمَحَ لمقاتلي م.ت.ف. بالخروج الآمن من بيروت. وفي أيلول (سبتمبر) ١٩٨٢ سَمَحَ الجنودُ الإسرائيليون بقيادة الجنرال أرييل شارون لميليشيا مسيحيةٍ لبنانيةٍ بالدخول إلى مخيّمَي اللاجئين الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا لذبح ألفٍ من النساء والأطفال والعجّز من الفلسطينيين واللبنانيين العزّل (كلُّهم مسلمون تقريبًا) على امتداد ثلاثةِ أيام. كان ذلك شكلاً وحشيّاً من «التعاون بين الأديان» (!)، ينبغي أن ندينَه دومًا. ومؤخّرًا أَشْهدُ تاكلاً ثابتًا لما حَدَثَ عامَ ١٩٨٢ من إخراس وفصلٍ بين القضايا: فالمزيدُ من الكنائس تتبنّى اليومَ الدعوةَ إلى المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (م. س. ع) على الاحتلال الإسرائيلي، والكولونياليةِ الإسرائيلية، والأپارتهايد الإسرائيلي.

إطارُ عملٍ إنجيليٌّ

تقدِّم الحكايةُ الإنجيلية عن الأرملة والقاضي الظالم دليلاً جبّارًا أمام الكنائس الساعية إلى إنهاء الأپارتهايد الإسرائيلي وإحلال العدالة للجميع. إنّها حكايةٌ عن «عدم فقدان الشجاعة.»

«كان هناك قاضٍ لا يخاف اللّهَ ولا يحترمُ الناسَ. وكانت أرملةٌ تأتيه دومًا وتقول: 'امنحني العدالة'. رَفَضَ [القاضي] ذلك زمنًا، لكنّه لاحقًا قال لنفسه: 'مع أنّني لا أخاف اللّهَ ولا أحترمُ أحدًا، لكنْ لأنّ هذه الأرملة تواصلُ إزعاجي، فسأمنحها العدالةَ لكي لا تُنْهكني'.» (لوقا ١٨: ١ ـ ٨).

إنّ عدمَ احترام القاضي للنّاس هو المُعادِلُ الإنجيليُّ لعدم احترام القانون الدولي [اليومَ]. إنّ العهدَ القديم بأكمله مكتوبٌ في سياق الحكم الكولونيالي الروماني، والاحتلالِ العسكري،

والمقاومةِ المسلّحةِ النشطة. ولكي نَفْهمَ معنى هذا النصّ اليوم، فإنّ علينا أن نقفَ مع الفلسطينيين والعراقيين الذين يواجهون الآليّات القمعيةَ نفسَها التي تمارسها الكولونياليةُ والاحتلالُ العسكري والأپارتهايد وأن نستمعَ إليهم. ففي مثل هذا السياق القمعي نسأل: كيف صارت تلك المرأة أرملةً؟ ونُجيب: لعلّ زوجَها قُتِلَ على حاجزِ تفتيش، أو في عمليةِ ثأر، أو استُهدِفَ بالاغتيال، أو قضى تعذيبًا في السجن، أو لعلّه أُصيبَ بذبحةٍ قلبيةٍ نتيجةً للجهد الناجم عن سعيه لتأمين قوت عائلته. أيّاً يكن السبب، فإنّ كثيرًا من الناس في فلسطين القرنِ الأول، شأنُهم في فلسطينَ اليوم، خَسِروا أحبّةً لهم، وفي مقدورهم أن يتعاطفوا مع مطلبِ تلك الأرملة بالعدالة.

إنّ الحكايةَ الإنجيلية تُعْلي من شأن الأرملة، التي عانت العنفَ والقمع، نموذجًا للتحرير والتمكينِ الاجتماعي. والحكاية تستعيض عن المقاربات الخيرية أو «لوْم الضحايا» بتحدٍّ [يطالب] بالتضامن مع المقموعين، وبتزعّم المطالبةَ بالعدالة. والحقّ أنّ نداءَ المجتمع المدني الفلسطيني إلى المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على إسرائيل يتضمّن مثلَ تلك المطالبة. كما أنّ الكَنائس وهيئاتٍ أخرى تتبنّى، رويْدًا رويْدًا، تلك الصرخةَ من أجل العدالة في فلسطين. لاحظوا أنّ القاضي لا يغيِّر رأيَه، بل **تصرُّفاته**. لَكَمْ تصرَّفنا، نحن في الكنائس، وكأنّ الزعماءَ السياسيين هم وحدهم مَنْ تُعْرَضُ أمامَهم الحقائقُ على الأرض؛ ولو أنّ الجمهورَ الأميركي التقى فلسطينيين وإسرائيليين يمارسون المقاومةَ اللاعنفية، لكان طالَبَ بتغييراتٍ في السياسة الأميركية.

إنّ الأرملة لا تسعى إلى تحويل الجبّار عن عقيدته، غير أنّها تَنْخرط في استراتيجيةٍ تستند إلى العدالة وتَهْدف إلى تفتيت الظلم. ففي خضمّ القمع المنهجي والعنف المتواصل، يأتي عملُها الدؤوبُ والمثابرُ ليُنهكَ القاضي... هكذا ببساطة. لقد أَحدثَ سوجورنر تروث[1] وحركةُ القضاء على العبودية تفتيتًا في مؤسّسة العبودية. كما أَحدثتْ روزا پاركس والمبجّل مارتن لوثر كنغ الابن، ضِمْن حركة الحقوق المدنية الأميركية، تآكُلاً بطيئًا في مؤسّسات العزل العنصري. وعمّالُ المزارع المهاجرون اليومَ يُحْدثون تفتيتًا للظلم من خلال حملات المقاطعة والتعبئة القاعدية من أجل الحصول على أجورٍ عادلة. والحركةُ العالميةُ المعادية للأپارتهايد ساعدتْ في تفتيت أنظمة الأپارتهايد على امتداد أفريقيا الجنوبية. وحركة م.س.ع. المتعاظمة اليوم تشكّل جهدًا بطيئًا ودؤوبًا في تفتيت الظلم المُقيم الذي تمارسه الأپارتهايديةُ الإسرائيليةُ.

وأخيرًا فإنّ حكاية الأرملة عن عدم فقدان الشجاعة تَحْدث ضمن مواجهةٍ علنيةٍ للسلطات الظالمة تَفْضح ممارساتِ تلك السلطاتِ القمعية. وهذه الأعمالُ العلنية تؤدّي، بشكل ثابت، إلى اعتداءاتٍ ضاريةٍ من طرف الأقوياء. وأحدُ القضاة الظالمين الذين ينبغي أن نواجهَهم هو الإدارةُ الأميركية. فمنذ العام ١٩٧٠ استَخْدمت الولاياتُ المتحدة الفيتو (حقَّ النقض) ضدّ قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة أكثرَ ممّا استخدمتْه الدولُ الأربعُ الأعضاءُ الدائمةُ مجتمعةً. وكانت نصفُ فيتوات الولايات المتحدة تَهْدف إلى منع انتقاد الاعتداءات الإسرائيلية على المدنيين الفلسطينيين، وثُلثُها مَنَعتِ انتقادَ أنظمة الأپارتهايد في أفريقيا الجنوبية. إذنْ، أكثرُ من ٨٣٪ من فيتوات الولايات المتحدة في الأمم المتحدة حَمَتْ حكوماتٍ أپارتهاديةً من النقد الدولي ومن العقوبات!

ولمّا كانت الولاياتُ المتحدة قد مَنَعتْ عمليّاً فرضَ العقوبات على جنوب أفريقيا، فقد اتّجهتْ حركةُ معاداة الأپارتهايد إلى المقاطعة وسحبِ الاستثمارات بوصفهما تدبيرَيْن اقتصاديَّيْن وأخلاقيَّيْن وغيرَ عنفيَّيْن من أجل إنهاء دعم الشركات العالمية الظالم لجنوب أفريقيا الأپارتهايدية. وبالمثل، فإنّ الكنائس والناشطين اليوم يتّجهون إلى المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على إسرائيل بوصف ذلك ضغطًا أخلاقيّاً لاعنفيّاً لإنهاء انتهاكها للقانون الدولي.

١ ـ مُصلح ومبشِّر أميركي (١٧٩٧ ـ ١٨٨٣). (المترجم)

لعبت الكنائس الأميركيَّة دورًا حاسمًا في الحركة المعادية للأپارتهايد في جنوب أفريقيا، وهي تتنكّب اليوم تدريجيًّا دورًا مماثلاً في مواجهة الأپارتهايد الإسرائيلي.

وضعُ فلسطين/إسرائيل في إطارٍ جديد

في الأعوام القليلة الماضية تمّت إعادةُ تأطير سُبُل مقاربة الكنائس لمسألة فلسطين ـ إسرائيل. والمعلوم أنّ الحكومةَ والإعلامَ الأميركيّيْن دَأَبا على تصوير الوضع هناك وكأنّه صراعٌ بين طرفيْن: الأولُ خيرٌ والثاني شرٌّ؛ الأوّلُ ديموقراطيٌّ والثاني إرهابيٌّ. وفي إطار العمل هذا يُصبح إنهاءُ العنف الفلسطيني أولويةً، ويُصبح أمنُ إسرائيل هو المقياسَ الأساسَ للسلام. غير أنَّ الانتقالَ في تحليل مسألة فلسطين/إسرائيل من كونها صراعًا بين طرفيْن، إلى كونها حالةً من القمع المنهجي تستدعي العدالةَ، يؤشّر على خطوةٍ حاسمةٍ في حشدِ تضامنٍ دوليّ أوسعَ في صفوف الكنائس على طريق خدمة العدالة.

إنّ الثنائيةَ الجامدةَ الماثلةَ في «الحرب الأميركية على الإرهاب» (وشعارُها: «إمّا أن تكونَ معنا، وإمّا أن تكونَ مع الإرهابيين») تَتْبع جزئيّاً، شأنَ الاحتضان [الغربي] اللامشروطِ للحكومة الإسرائيلية بصرف النظر عمّا تَفْعله، من عقليةٍ عنصريةٍ كولونياليةٍ تَقْسم العالمَ إلى مستوطنين متحضِّرين و«أبناءِ بلدٍ» أصليين خَطِرين. والحال أنّ الكولونياليةَ تميِّز بشكلٍ ثابتٍ بين الأخيار والأشرار على أساس الهويّة (العِرق، الإثنية، الأصل القومي) بدلاً من أن تُقْسمَهم على أساس التصرّف العادل أو التصرّف الظالم. ويمثِّل الأپارتهايدُ الأداةَ المؤسّساتيةَ الأوضحَ لاستخدام التمييز الهويّاتي من أجل المزيد من الانتزاع الكولونيالي للأراضي.

الأفعال الأخلاقية اللاعنفية لإنهاء الأپارتهايد الإسرائيلي

التعريفات السبعة أدناه تساعد على مَوْضعة دلالة الحركة المعادية للأپارتهايد، وعلى تشكيل «ميثاقٍ لكبح جريمة الأپارتهايد ومعاقبتها،» وذلك على طريق إعادةِ تأطير العمل بنقله من أن يكون مقاربةً مستندةً إلى العِرْق إلى أن يصبحَ مقاربةً مستندةً إلى العدل.

١ ـ «الإرهاب» هو اللقبُ الذي يُطْلقه الأقوياءُ على عنفِ الضعفاء. وفي حين تتضمّن كلُّ تعريفات الإرهاب استهدافَ المدنيين لأغراضٍ سياسية، فإنّ كثيرًا منها يُقصي ما تقومُ به الدّولُ [من إرهاب].

٢ ـ «جرائمُ الحرب» هي اتّهاماتٌ بانتهاك حقوقِ الإنسان، ولكنّها تُفْرض في العادة من قِبل المنتصرين على المهزومين.

٣ ـ «الحربُ العادلة» هي اللقبُ الذي يسمّي به الأقوياءُ عُنفَهم.

٤ ـ «الحملةُ [الصليبية]» هي اللقبُ الذي يُستخدم لشَيْطنة «الآخر،» ولإعفاءِ الذات التي تمارس العنفَ العنصريَّ من النقد.

٥ ـ «الأپارتهايد» هو اللقبُ الذي أطلقه القانونُ الدولي على العنف والتمييز اللذيْن تمارسهما الحكوماتُ التي تقسّم الناسَ على أساس الهوية، بحيث تستطيع مجموعةٌ ما أن تهيمنَ على الأخرى.

٦ ـ المقاطعة وسحبُ الاستثمارات وفرضُ العقوبات (م.س.ع.) هي إجراءاتٌ اقتصاديةٌ لاعنفيةٌ، أخلاقيةٌ، لإنهاء التصرُّف الظالم. حركةُ م.س.ع. توسِّع المجاميعَ المنخرطةَ في أعمال العدالة: فالمستهلِكون يُقاطِعون، والمستثمِرون يَسْحبون استثماراتِهم، وأما الحكومات فهي وحدَها مَنْ يَفْرض العقوبات.

٧ ـ «العملُ المباشر» (Direct Action) هو جهدٌ لاعنفيٌّ لتعطيل عنف القامعين وحَرْفِه عن هدفِه. «فِرَقُ صنّاع السلام المسيحيين» (CPT) و«حركةُ التضامن الدولية» (ISM)، ولجان بِلْعين المحلّية في فلسطين، وغيرُها، تمارس جميعُها العملَ المباشرَ اللاعنفي في مقاومة الكولونيالية والعنف الإسرائيليَّيْن.

إنّ جريمةَ الأپارتهايد، كما عَرَّفها «الميثاقُ الدولي» (الذي دَخَل حيِّزَ التنفيذ عامَ ١٩٧٦)، يَحْمل أوجهَ شبهٍ لافتةً مع الممارسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين: «التوقيفُ الاعتباطي، السجنُ اللاشرعي، أن تُفرَضَ عمْدًا على مجموعةٍ عِرْقيّةٍ ظروفٌ معيشيةٌ مصمَّمةٌ لتدميرها الماديّ كليّاً أو جزئيّاً؛ أيُّ إجراءٍ مصمَّم لمنع حقِّ مغادرة [تلك المجموعة] بلادَها أو العودةِ إليها، وأيُّ إجراءٍ مصمّم لتقسيم السكّان على أساس خطوطٍ عرقيةٍ عبر إنشاء محميّاتٍ ومعازلَ، ومنعُ الزواج المختلط، ومصادرةُ الأملاك الأرضية.»

في سياق الصراع الكوني ضدّ الأپارتهايد، أَنشأ مجلسُ الكنائس العالمي (WCC) «برنامجَ مكافحة العنصرية» عامَ ١٩٦٨. وقد قَدّم البرنامجُ دعمًا لاعنفيّاً لحركات التحرير التي تقاوم أنظمةَ الأپارتهايد على امتداد أفريقيا الجنوبية. فاتَّهم النقّادُ اليمينيون مجلسَ الكنائس العالمي بمساعدة الإرهابيين. ولكنْ، بالرغم من هذا الهجوم، فإنّ شجاعةَ المجلس الأخلاقية، بالانتصار للعدالة في وجه القمع المنهجي، قد أَسهمتْ إسهامًا عظيمًا في تفتيت الدعمِ المقدَّم لأنظمة الأپارتهايد.

لاحِظوا أنّ مجلسَ الكنائس العالمي لم يُنشئْ برنامجًا للسلام في خضمّ وجود الكولونيالية. فلقد أدركت الكنائسُ أنّ برنامجًا يهدف إلى تفتيت الظلم المنهجي هو وحدَه القادرُ على المساعدة في بناء سلامٍ عادلٍ ومديدٍ للجميع. واليومَ، ثمة حركةٌ شبيهةٌ من أجل العدالة تنبثق وسطَ الكنائس. ففي حزيران (يونيو) ٢٠٠٧، اجتمع ١٣٠ ممثِّلاً للكنائس، في الأراضي المقدّسة وحول العالم، في عمّان (الأردن) ليُصْدِروا «نداء عمّان: الكنائسُ معًا من أجل السلام والعدالة في الشرق الأوسط.»

نداءُ عمّان من أجل «التضامن المكلِّف»

يعبِّر نداءُ عمّان عن الدعوة الملحّة النابعة من مسيحيّي فلسطين: «لا كلمات بعد اليوم بلا أفعال. آنَ أوانُ العمل.» يَهْدف نداءُ عمّان إلى حشد أفعالٍ كنسيّةٍ أوسع تجسِّد «التضامُنَ المكلِّف.» فهو يَنْقل تحدِّيات مسيحيّي فلسطين إلى الكنائس في العالم أجمع من أجل:

«العمل معنا على تحرير كلّ شعوب هذه الأرض، وعلى 'الجَهْرِ بالحقيقة في وجه القوة ' ـ بشجاعة ـ وأن تسموا ـ بشجاعةٍ ـ المظالمَ التي نراها ونَخْتبرها؛ وأن تتحمّلوا الشتائمَ والإهاناتِ التي ستوجَّه إليكم، وأن تتضامنوا مع إخوانكم وأخواتكم الفلسطينيين من كلّ المشارب الإيمانية، وأن تُصرّوا معنا على أنّ لجميع المحرومين واللاجئين الحقَّ في العودة.»

[...]

في أواخر العام ٢٠٠١ اشتركتْ عدةُ كنائس وناشطين في إطلاق «الحملة الأميركية لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي» (أنظر www.endtheoccupation.org) على أساس التحرّر من الاحتلال وحصولِ الجميع على حقوقٍ متساويةٍ بموجب القانون الدولي. واليوم تضمّ الحملةُ المذكورةُ ٢٥٠ منظمةً تمثِّل أوسعَ جهدٍ بين المشارب الإيمانية لتغيير السياسات الأميركية الداعمة للممارسات الإسرائيلية الأپارتهادية. ومنذ سنة ٢٠٠٢ تحدّتْ عدةُ مجموعاتٍ شركةَ كاتربيلر وطالبتْها بأن توقفَ بيعَ الجرّافات التي تُستخدم لتسوية البيوت الفلسطينية بالأرض ولبناء جدار الفصل العنصري ولتشييد طرقٍ عنصريةٍ [للمستوطنين] على الأرض الفلسطينية.

سنةَ ٢٠٠٤ كانت كاتربيلر واحدةً من خمس شركات تجني الأرباحَ من الاحتلال ومن انتهاك حقوق الإنسان في فلسطين/إسرائيل. وهو ما حدّدتْه الكنيسةُ المشيخيّةُ هدفًا للتحدّي، استنادًا إلى قرارها الذي يدعو إلى عمليةٍ من «سحب الاستثمارات المُمَرْحل والانتقائي.» أما الشركات الأخرى فكانت ITT Industries، وموتورولاً، ويونايْتد تكنولوجيز، وسيتي غروب. ولقد مضت أربعُ سنوات، وعدةُ مجموعات دينية من حَمَلَةِ الأسهم تُطالب كاتربيلر بفحص إساءة استخدام الحكومة الإسرائيلية لمعدّاتها. وفي حين تنفي كاتربيلر أن يكون لأيٍّ من تلك الجهود أثر، فإنّها غَيَّرتْ موعدَ انعقادها السنوي ونَقَلَتْ موقعَه إلى مكان أبعدَ كثيرًا. كما أنّ إدارة كاتربيلر غيّرتْ من إجراءاتها لتحدَّ بشكلٍ كبير من نقاش حَمَلَةِ الأسهم لها ـ وهو نقاشٌ كان معظمه سيكون مكرَّسًا لانتهاكاتِ إسرائيل لحقوق الإنسان.

كسيْلٍ دائم الحَتِّ والتفتيت، تَنْتشر قراراتُ الاستثمار الأخلاقي، وقراراتُ سحبِ الاستثمارات الأخلاقيِّ المسؤول، بين الكنائس في الولايات المتحدة. ونتيجةً للهجمات الضاريةِ من قِبل منظماتٍ يهودية (كاللجنة الأميركية اليهودية، والرابطة المعادية للتشهير ADL) ومِنْ قِبل الصهاينة المسيحيين، قامت بعضُ الكنائس المسيحية بإسقاط تعبير «سحب الاستثمارات» (Divestment) من قراراتها. ومع ذلك، فإنّ الدفعَ باتجاه



ميثوديو نيوانجلند وضعوا ٢٠ شركة رفضتْ أن تغيّر ممارستها حيال إسرائيل على قائمة «سحب الاستثمارات» (الصورة: قاطعوا الأبارتهايد).

تعيين الشركات المستفيدة من الاحتلال الإسرائيلي، وباتجاه الضغط عليها، يتواصل نموّاً.

منتقدو سحب الاستثمارات من إسرائيل، الذين يساوون بين أيّ نقدٍ للممارسات الإسرائيلية وبين معاداة السامية، يواصلون اتّباعَ استراتيجية «من الأعلى إلى الأدنى»: فهم يَستهدفون الكونغرسَ، والكنائسَ، وقادةَ النقابات والجامعات من أجل الضغط عليهم لاعتماد التأييد الأعمى لإسرائيل ولإنكار أيّ عملٍ لاعنفيّ يستند إلى حقوق الإنسان مثلِ سحب الاستثمارات.

وعلى الجهة الأخرى يتبنّى أنصارُ المقاطعة وسحبِ الاستثمارات وفرض العقوبات (م.س.ع) مقاربةً قاعديةً «من الأدنى إلى الأعلى،» وتشمل عدةَ كنائس محليّة أعضاء في وفود العدالة والسلام المرسلة إلى فلسطين/إسرائيل. هذه الجهودُ القاعدية ذاتُ أثرٍ بطيء ولكنّه مطّردُ مُفَتِّتٌ. فطوال سنوات، أَصدر الشيخيون والمنهجيون (الميثوديون) والأسقفيون البروتستانت واللوثريون وآخرون قراراتٍ خاصةً بحقوق الإنسان تطالب بتطبيق القانون الدولي من قِبل الجميع في فلسطين/إسرائيل. ولكنّ ذلك لم يترافقْ إلاّ مع القليل من الأفعال المرتبطة بتلك المبادئ، إنْ لم يكن مع أيٍّ منها.

إنّ النداءَ المتعاظمَ في أوساط الكنائس من أجل الاستثمار الأخلاقي، وسحبِ الاستثمار (الأخلاقي هو أيضًا)، يسعى إلى حثّ الكنائس على الانتقال من الكلام إلى الفعل. ففي الكنيسة المنهجية (الميثودية) الموحّدة، مثلاً، تبنّت عشرُ هيئات قراراتٍ تدعو إلى الاشتباك [السلمي] مع شركات تستفيد من الاحتلال الإسرائيلي. ومثلُ هذه القرارات تطالب بإجراء الأبحاث عن هذه الشركات، وكتابةِ الرسائل إليها، وعقدِ الاجتماعات مع إداراتها، وإصدارِ حَمَلَة الأسهم للقرارات، وسَحْبِ الاستثمارات منها.

والحقّ أنّ المؤتمر الميثودي السنوي الموحّد لنيوإنغلند قد قام بالأبحاث والعمل الناشط أكثرَ من أية مجموعةٍ أخرى (راجعْ www.neumc.org للمَصادر عن سحب الاستثمارات). فبعد تبنّي قرار عام ٢٠٠٥، حَدّدتْ (ووَثّقتْ) مجموعةٌ بحثيةٌ مئةَ شركةٍ تستفيد من الاحتلال الإسرائيلي أو تَدْعمه. وقد كتبتْ هذه المجموعةُ رسائلَ إلى الشركات تطالبها بوقف كلِّ ما تقوم به من أفعالٍ تشكّل انتهاكًا للقانون الدولي. وحين ردّت الشركاتُ بالقول إنّها غيرُ مسؤولة، ردّت المجموعة المذكورة بالاستشهاد بمبادئ نورنبرغ، وبضرورة أن تلتزم الشركاتُ أخلاقياً بضمانِ ألا تضطلعَ بنشاطاتٍ تنتهك القانونَ الدولي.

في حزيران (يونيو) ٢٠٠٧ وضعَ ميثوديّو (منهجيّو) نيوإنجلند ٢٠ شركةً رَفَضتْ أن تغيِّر ممارستها حيال إسرائيل على قائمة سحب الاستثمارات (Divestment List). وهذه العملية نموذجٌ ينبغي على الكنائس الأخرى إن تحذوَ حذوَه. وهو مسعًى يتمّ تداولُه لا في أوساط الكنائس والجامعات في الولايات المتحدة فقط بل أيضًا في أوساط الناشطين الذين يقومون بعملٍ شبيهٍ في أوروبا. إنّ مثلَ هذه الجهود القاعدية الأخلاقية اللاعنفية تسعى إلى وقف تدفّق الأموال المكتَسَبة بالاستفادة من الاحتلال الإسرائيلي.

الجدير ذكرُه أنّ الشركات تقوم، بدورها، بتقديم أموالٍ سخيّةٍ لأعضاء مجلسَي النوّاب والشيوخ، الذين يصوّتون مرةً بعد مرة لصالح إعطاء إسرائيل بلايينَ الدولارات من شحنات الأسلحة وأشكال الدعم الأخرى.

في مؤتمر مجلس الكنائس العالمي لعام ٢٠٠٦ التقى عددٌ من الكنائس الأميركية مواطنين مسيحيين فلسطينيين لسماع دعوتهم إلى اتّخاذ إجراءاتٍ اقتصاديةٍ لاعنفيةٍ أعظم لإنهاء دعم الشركات للاحتلال الإسرائيلي العسكري المتوحّش والكولونيالية الإسرائيلية المتواصلة. وأدّى ذلك إلى مجموعة عمل مَسْكونيّةٍ مؤلّفةٍ من مستثمرين مسؤولين اجتماعياً، ينتمون إلى عدة كنائس، ويشتبكون مع شركات عاملة في فلسطين/إسرائيل في إجراءاتٍ لاعنفيةٍ شبيهة. وقد أُرسلتْ مئاتُ الرسائل إلى هذه الشركات، وعَقَدَ عددٌ من حَمَلَة الأسهم اجتماعاتٍ مع إداراتها. والآن يُصْدر حَمَلَةُ الأسهم قراراتٍ مماثلةً لتلك التي أُصدرتْ بخصوص كاتربيلر. صحيحٌ أنّ أيّاً من هذه الأفعال لن يُنهي الاحتلالَ الإسرائيلي والممارساتِ

الأبارتهايدية الإسرائيلية، لكنّها ـ معًا ـ ستوثّق عدمَ رغبة الشركات في إنهاء تصرُّفَها الظالم. وتلك الأفعالُ، جميعُها، جزءٌ من التفتيت البطيء الذي تقوم به حملةُ م.س.ع. ضدّ الظلم والأبارتهايد.

في حزيران (يونيو) ٢٠٠٧ اشترك ناشطون كنسيّون مع «الحملة الأميركية لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي» ومئةِ مجموعةٍ أخرى في تعبئةٍ أميركيةٍ شاملةٍ من أجل إنهاء كلّ أشكال الدعم الأميركي طوال ٤٠ عامًا من الاحتلال الإسرائيلي والانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان. وخلافًا للصمت الذي طَبَعَ حركةَ السلام عامَ ١٩٨٢، فقد اشتركتْ في رعايته مجموعةُ «متّحدون من أجل السلام والعدالة» (UFPJ)، وهي اليومَ أكبرُ ائتلافٍ معادٍ للحرب في الولايات المتحدة، وذلك تحت شعار «العالَمُ يقول: لا للاحتلال الإسرائيلي.» وقد تمّ توزيعُ أكثر من مئة ألف بطاقة بريدية تدعو إلى إنهاء كلّ أشكال الدعم الأميركي، ووُضعتْ إعلاناتٌ ضخمةٌ في محطّات المترو في واشنطن (حيث يراها الملايين).

على أنه ثمة الكثير مما يُنتظر أن تقومَ به الكنائسُ الأميركيةُ لتبنّي برنامج م.س.ع. تبنّيًا كاملاً. فكنائسُ كثيرةٌ ما زالت تَحْصر أفعالَها بمعاداة الاحتلال، ولكنها لم تواجهْ بعدُ مسألةَ حرمان اللاجئين الفلسطينيين من أراضيهم ومن حقّهم في العودة إليها طوالَ ٦٠ عامًا. لهذا السبب أعتقد أنّ إطارَ عمل معاديًا للأبارتهايد، تخوضه حملةُ م.س.ع.، يؤدّي دورًا حاسمًا في هذا الوقت. فهو، من خلال تحليله للأبارتهايد الإسرائيلي، يَرْبط الدعوةَ إلى إنهاء الكولونيالية والاحتلال بالحاجة إلى إنهاء **التمييز** ضدّ العمّال الفلسطينيين داخل الخطّ الأخضر [فلسطين ٤٨].

منذ أن تبنّت الحملةُ الأميركيةُ المذكورة إطارَ عملٍ معاديًا للأبارتهايد في أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦، تمّ توزيعُ آلاف الملصقات التي تحمل شعار «أَنْهوا الأبارتهايدَ الإسرائيلي!». كما أنّ المزيدَ من النشاطات المحلّية، مثل «مؤتمر السبيل،» يُعطي الناسَ القوةَ على تحدّي الأبارتهايد الإسرائيلي. وقد تضمّن نداءُ عمّان الذي وجّهه مجلسُ الكنائس العالمي ورَشَ توصياتٍ لتحديد خمس شركاتٍ ينبغي أن تُستهدفَ بالإجراءات اللاعنفية الاقتصادية المنسَّقة من طرف الكنائس على مستوى العالم. وفي أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٧ تبنّت «الحملةُ الأميركيةُ لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي» حملةً تركّزتْ على شركة موتورولا، وهي حملة ستؤدّي إلى البدء بمقاطعة هذه الشركة إنْ لم توقفْ بيعَ أدواتها لدعم الاحتلال الإسرائيلي.

قد تبدو هذه الجهودُ صغيرةً، إلا أنّ الكنائس ـ شأنَ الأرملة التي واصلتْ مواجهةَ القاضي الظالم في الحكاية الإنجيلية ـ تواصل، ببطءٍ وإنْ بثباتٍ، المشاركةَ في الحركة اللاعنفية من أجل إنهاء الأبارتهايد الإسرائيلي وإقامةِ العدالةِ للجميع في فلسطين/إسرائيل. ولقد أنهينا مؤتمرَ السبيل بتظاهرةٍ شعبيةٍ ضدّ الأبارتهايد، وواجهْنا عددًا من المحتجّين الصهاينة. غير أنّ الأهم هو أنّ منظمة «متّحدون من أجل السلام والعدالة،» التي كانت قد نظّمتْ مسيراتٍ ضدّ الحرب على العراق في ٢٧ تشرين الأول (أكتوبر)، التقتْنا في شوارع بوسطن. وفي إحدى عشرة مدينةً على امتداد الولايات المتحدة، ملأتِ الشوارعَ لافتاتٌ تُعلن أنّ «الاحتلال خطأٌ في العراق، وخطأٌ في فلسطين»!

دايڤيد ويلدمان David Wildman

السكرتير التنفيذي لـ «حقوق الانسان والعدالة العرقية» ضمن الهيئة العامة للكهنوتات العامّة للكنيسة الميثودية الموحّدة. حصل على ماجستير في اللاهوت، وعلى ماجستير في الفلسفة (تمهيدًا لشهادة الدكتوراه) في الأخلاقيات الاجتماعية المسيحية من المعهد اللاهوتي الموحّد في مدينة نيويورك. وهو أحد الأعضاء المؤسّسين لـ «الحملة الأميركية لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي» وكان في لجنتها القيادية منذ عام ٢٠٠١. بين العامَيْن ١٩٨٩ و٢٠٠١ سهّل إقامة سمينارات تربوية ودعوية في «مركز الكنيسة» في الأمم المتحدة ـ ولاسيما في ما يخصّ النزاعاتِ في فلسطين/إسرائيل والعراق وجنوب أفريقيا ونزاعاتِ شرقٍ أوسطية أوسع. نشط في حملة سحب الاستثمارات في ثلاث جامعات مختلفة في فترة ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠.

حملة المقاطعة في بريطانيا

بَتِي هَنْتِر

حين أَطلقتْ «حملةُ التضامن مع فلسطين» (PSC) حملةَ مقاطعة البضائع الإسرائيلية (www.bigcampaign.org) في مجلس العموم البريطاني في تموز (يوليو) ٢٠٠١، كان مُلْهِمُنا في ذلك هو الدعوة عامَ ١٩٥٨ إلى مقاطعة جنوب أفريقيا الأپارتهايدية. كنّا على قناعةٍ بأنّ الحصانةَ التي تُضْفيها القياداتُ الدّوليةُ على الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة من قِبل القيادات الدولية لا يمكن أن تَخْضع للتحدّي إلاّ حين تُفْضَحُ السياساتُ الإسرائيليةُ ضدّ الشعب الفلسطيني فضحًا كاملاً بوصفها سياساتٍ عنصريةً وانتهاكًا للقانون الدولي والإنساني.

وَقَّع إعلانَنا، المنشورَ في جريدة **الغارديان** عامَ ٢٠٠١ والداعيَ إلى مقاطعة البضائع الإسرائيلية حتى نهاية الاحتلال الإسرائيلي [لمناطق ٦٧]، أكثرُ من ٥٠ شخصيةً شهيرةً وعامّةً. وتلقّينا دعمًا كبيرًا، إلى جانب الاتّهامات المتوقّعة بمعاداتنا للساميّة. ومنذ ذلك الحين وناشطو «حملة التضامن مع فلسطين» منخرطون في نشاطاتٍ دورية، محليّةٍ وعالمية، من أجل الترويج لمقاطعة استهلاك البضائع الإسرائيلية، ولدعم النداءات المطالبةِ بسحب الاستثمارات من إسرائيل والضغط لفرض عقوباتٍ حكوميةٍ عليها. والحق أنّ نداءَ المجتمع المدني الفلسطيني عامَ ٢٠٠٥ من أجل استراتيجيةٍ دوليةٍ شاملةٍ لمقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (م.س.ع) عَزّزتْ وتُعزِّز من قدرتنا على إدارة الحملة مستخدمين تكتيك م.س.ع. تكتيكًا رئيسًا لعملنا التضامني مع شعب فلسطين.

وفي حين أنّنا نودُّ أن نؤثِّر [سلبًا] في اقتصاد إسرائيل، فإنّنا نَعتبر ذلك هدفًا أبعدَ لتكتيك م.س.ع. ذلك أنّ الهدفَ المباشرَ للمقاطعة، بالنسبة إلينا، إنّما هو رفعُ الوعي في أوساط الشعب البريطاني في كلّ مكان حول حقيقة الاحتلال الإسرائيلي. كما أنّ المقاطعة تَرْفع الوعيَ في أوساط الجمهور الإسرائيلي بأنّ ثمة ثمنًا يتوجّب أن يدفعوه بسبب سماحهم لحكومتهم بمواصلة انتهاكاتها لحقوق الإنسان وممارساتها غيرِ الشرعية. وأخيرًا فإنّ المقاطعة تبيِّن للشعب الفلسطيني وجودَ حركةِ دعمٍ دوليةٍ متناميةٍ له.

قيمةُ مقاطعة البضائع الاستهلاكية في بريطانيا هي أنّها وسيلةٌ ممتازةٌ لإثارة السجال العامّ، وتركّز على توزيع الكرّاسات وإدارة النقاشات. إنّ المقاطعة الاستهلاكية، برفعها الوعيَ العامَّ بالشؤون السياسية، قد تصبح أساسًا صُلْبًا لإطلاق مقاطعاتٍ أكثرَ تعيينًا مثل المقاطعة الأكاديمية، والرياضية، والثقافية. وعلى مسألة الحقوق الفلسطينية أن تصبحَ مسألةَ وعي، فتُدْعمَ أوتوماتيكيّاً. وبإصدار الأدبيات حول الاحتلال الإسرائيلي، وبالتركيز على قضايا كالمستوطنات وجدار الفصل العنصري وإنتاج البضائع على أرض مسروقةٍ من الفلسطينيين، يُمْكن إبرازُ العلاقة بين المحتلّ والخاضع للاحتلال، خلافًا للتصويرات الإعلامية العامة التي تتحدّث عن طرفيْن متساوييْن في النزاع. إنّنا [في الحملة] نتواجه يوميّاً مع الشعب البريطاني، ونستطيع في الغالب الأعمّ تحدّي الأكاذيب والأساطير التي يروِّجها الصهاينةُ. وعلينا، في الغالب طبعًا، أن نواجه الصهاينةَ أنفسَهم، الذي يُغْضِبهم ذلك التعبيرُ المفتوحُ في شوارع بريطانيا عن دعم فلسطين والشعب الفلسطيني. ولكنّ الاتهامَ الذي لا أساسَ له بمعاداة الساميّة تقلُّ فعّاليةُ خطره رويدًا رويدًا كلّما افتُضحتْ حقيقةُ السياسات الإسرائيلية. إنّ هذا البعدَ التعليميَّ مهمٌّ في عملنا، وهو أحدُ العوامل الذي أدّى بالشعب البريطاني ــ في السنوات التي تلت بدءَ الانتفاضة الثانية ــ إلى تحديد إسرائيل بوصفها معتدية.

إنّ المقاطعة الشّخصية للبضائع الإسرائيلية عملٌ سياسيٌّ يمكّن المستهلكين من تجنُّب التواطؤ مع الأپارتهايد الإسرائيلي. غير أنّ تنفيذَ ذلك بشكلٍ علنيّ ومنظَّم وجماعيّ يَمْنحنا فُرَصًا لبلوغ جماهير أوسع، فضلاً عن بلوغ وسائل الإعلام المحلّية. من المهمّ بالنسبة إلى الناشطين أن يُبْقوا أفعالَهم **ملائمةً للوضع المحلّي**. وهذه تتضمّن التوزيعَ الهائلَ للكرّاسات (مع الأشكال البالونية

المضحكة أو من دونها!). ويرتدي أنصارُ مقاطعة البضائع الإسرائيلية برتقالاتٍ أپارتهايدية [منتَجَةً في المستوطنات الإسرائيلية اللاشرعية] أثناء توزيعهم الكرّاسات، ويملأون عرباتِ التبضّع بالمنتوجات الإسرائيلية ثم يثيرون المشاكلَ عند طاولة الدفع برفضهم شراءَ تلك المنتوجات، مطالبين بلقاء مديري المخازن لنقاش مسألةِ مصدر المنتوجات وصفاتها.

إنّ التركيزَ الواضحَ في العمل أمرٌ حيويٌّ جداً. فنحن نؤْمن أنّ مجرّدَ إدراجِ مئات الشركات ذات الارتباطات المفترضة بإسرائيل ضمنَ «قوائم المقاطعة» ثم مطالبةِ الناس بمقاطعتها، أمرٌ مُربكٌ ويؤدّي إلى شعور الناس بالعجز. ثم إنّ تحدّي المتبضّعين لهذه القوائم سيَصْرف وقتًا ضخمًا، فيَمْنعنا ذلك من سرد الحقائق عن **الاحتلال** الإسرائيلي والانتهاكات الدولية الأخرى التي تمارسها إسرائيل. وقد يؤدّي ذلك أيضًا إلى توجيه التّهم [إلينا] بمعاداة الساميّة، كما يَحْدث إزاء المقاطعة الشاملة لشركة ماركس آند سپنسرز. فلقد كَتَبنا لمديري هذه الشركة نسألُهم عن معلوماتٍ حول تمويلهم لإسرائيل، فوجَدْنا أنّ هذه الشركة ـ التي هي شركةٌ علنيةٌ وحساباتُها منشورة ـ لا ارتباطات لها، مع أنّ وجود هذه الارتباطات قد كان محتملاً قبل عدة عقود حين كانت شركةً خاصةً. لقد سمَّيْنا حملتَنا تحديدًا «قاطعوا البضائع الإسرائيلية» لكي نكون واضحين حول ما نَطْلب إلى الناس أن يفعلوه. وبهذه الطريقة يكون في مقدورنا أن نتظاهرَ أمام ماركس آند سپنسرز وسالينسبوريز وأيِّ مخزنٍ آخرَ يبيع السلعَ الإسرائيلية.

صادرات الخُضَر الإسرائيلية إلى السوق الأوروبية مهمّةٌ جداً للاقتصاد الإسرائيلي، إذ تَبْلغ ٨٠٪ من كامل الصادرات الإسرائيلية. وتبقى المملكةُ المتحدةُ أضخمَ سوقٍ، إذ تشكّل ٦٠٪ من حجم تلك الصادرات. البطاطا والفليْفلة والأعشابُ الطازجة والتمرُ والبندورةُ الكرزية أثمرتْ أعلى العائدات إلى مزارعي إسرائيل في الموسم ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥. وفي نشاطاتنا نَعْمد إلى ما هو متوافرٌ في مخازننا في المملكة المتحدة، بحيث يغدو التمرُ والبرتقالُ [القادمان من إسرائيل] هدفًا للمقاطعة في الفترة التي تَسْبق عيدَ الميلاد.

أما في الفترة القريبة من يوم ڤالنتايْن (١٤ شباط/فبراير) فإنّ ما نستهدفه هو الأزهار القادمةُ من إسرائيل. وفي أيام النشاط التي تَشْمل البلادَ كلّها، فإنّ المناصرين الذين لا يستطيعون المشاركةَ في مسيرة احتجاج يستطيعون مع ذلك كتابةَ رسائل احتجاج بريدية أو إلكترونية أو فاكسية إلى الشركات؛ فنحن نريدُ للجميع أن يشاركَ في أعمال المقاطعة.

شركاتٌ مثل كارملْ ـ أغركسكو (Carmel-Agrexco)، العاملة حاليّاً على الاستيلاء على أرضٍ شاسعةٍ في وادي الأردن، في الوقت الذي يُحْرَمُ فيه الفلسطينيون من بلوغ أراضيهم، هي من المستفيدين الرئيسين من التجارة مع بريطانيا، وصارت هذه الشركة تحديدًا هدفًا للاحتجاجات المباشرة، وهكذا تمّت محاصرةُ مستودعات كارمل ـ أغركسكو في مناسباتٍ عدّة. وقد سَقطتْ دعوى قضائيةٌ تحت عنوان «التعدّي الخَطِر» [على الأملاك] بحقّ سبعة ناشطين في كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٦، ومنذ ذلك الحين حصلت احتجاجاتٌ أخرى من دون أن تواجَهَ بعملٍ مضادٍّ من قِبل الشركة، التي لا تريد ـ كما هو واضح ـ أن تُسلِّطَ الأضواءُ في المحاكم والصحافة البريطانية على نشاطاتها في الضفة الغربية.

من المهمّ القيامُ بحملاتٍ على جبهاتٍ متعدّدة. فبالإضافة إلى قيامنا بأعمال المقاطعة داخل مدننا وأحيائنا، فإنّنا نَكْتب أيضًا رسائلَ رسميةً إلى سلاسل المخازن الكبرى، نَسْأل فيها عن مَصْدر البضائع وعلاماتها، ونَحْضر الاجتماعاتِ السنويةَ العامةَ لهذه الشركات من أجل توزيع كرّاساتنا على حَمَلَة الأسهم ولتحدّي المديرين حول سياساتهم.

ينبغي عدمُ التقليل من أهمية الأعمال الصغيرة. فلقد سَحَبتْ سَلْفريدجز من الرفوف مستحضراتِ التجميل المُنتجةَ في المستوطنات الإسرائيلية اللاشرعية، ولكنّها أعادتها بعد إكراهٍ



المقاطعة ترفع وعي البريطانيين بحقيقة الاحتلال الإسرائيلي (الصورة: إسرائيل تقتلع زيتون فلسطين).

جاءها من السفارة الإسرائيلية؛ غير أنّ ما قد يُعتبر انتكاسةً خَلَقَ هو ذاتُه، في واقع الأمر، سجالاً ودعايةً [لحملتنا]. ورفْعُ الوعي هذا هو الذي يتراكم إلى أن تُصبح مسألةُ الحقوق الفلسطينية مسألةً أخلاقيّةً تحظى بالدعم العامّ.

حين تنكشفُ قضيةُ شركةٍ ما، مثل استخدام جرّافات كاتِربيلر من أجل هدم البيوت وجرفِ الأراضي المزروعة وقتل الناس في فلسطين، فإنّنا نستطيع تنظيمَ حملة مقاطعة واضحة وفعّالة ضدّها. فمع أنّ مكاتبَ كاتربيلر الرئيسة هي في الولايات المتحدة، فقد نظّمنا موكبًا من ٥٠ سيارة أمام مكاتب الشركة الماليّة في المملكة المتحدة، ونزل النشطاءُ المحليّون إلى الشوارع الأساسية يُطالبون الناسَ بالامتناع عن شراء أزياء كاتربيلر الدّارجة مثل الأحذية والقمصان القصيرة [التي تَحْمل شعارَ الشركة]. إلاّ أنّ التركيز الحاليّ على شركة ڤيوليا (Veolia) بسبب بنائها سكّةَ حديدٍ في القدس [المحتلّة] مسألةٌ أكثرُ تعقيدًا؛ ذلك لأنّ هذه الشركة تَمْلك الآن عدةَ عقودِ عمل مع السلطات البريطانية المحلّية للتخلُّص من النفايات. ونحن نسعى إلى إنهاء هذه العقود، لكنّ العملية طويلةٌ وتحتاج إلى حملاتٍ مع حكوماتنا المحليّة المنتخَبة لرفض عروض تلك الشركة في فترة المناقصات القادمة. وقرارُ منظمة التحرير الفلسطينية باتّخاذ إجراءٍ قضائيّ في فرنسا ضدّ ڤيوليا سيساعد بلا شكّ في هذه الحملة. والحقّ أنّ هذه هي نوعيةُ القيادة التي نحتاجُ إليها من فلسطين في حملة م.س.ع. فلقد صُدعتْ رؤوسُنا بالاتّهام القائل: «إنكم [في المقاطعة] تُلْحقون الضررَ بالشعب الفلسطيني، وإلاّ فلماذا لا يدعو القادةُ الفلسطينيون إلى م.س.ع؟»

إنّ القبولَ المتزايدَ الذي يحظى به تكتيكُ المقاطعة قد مَنَح الناسَ الثقةَ بأنْ يَجْهروا بالحديث عن مجالاتٍ محدّدة من المقاطعة، مثل المقاطعة الأكاديمية والمقاطعة الثقافية والمقاطعة الطبّية (التي تمّ تناوُلُها في مقالاتٍ أخرى). ولكنْ نبعتْ فرصُ عملٍ أخرى في المجال الرياضي على سبيل المثال. قد لا تَظْهر إسرائيلُ في طليعة أنشطة الرياضة العالمية كما كان حالُ جنوب أفريقيا، لكنّها تَرغب بالتأكيد في أن تصبح مشاركةً دائمةً في دورة كرة القدم الأوروبية. وفي سنة ٢٠٠٦ تظاهر معادو حرب إسرائيل على لبنان وغزّة قبل أن تبدأ المباراةُ بين فريق ليڤربول FC وفريق ماكابي حيفا في آنفيلد. وفي العام ٢٠٠٧ تظاهرَ ناشطون من «حملة التضامن مع فلسطين،» و«أصدقاء الأقصى،» و«يهود من أجل مقاطعة السلع الإسرائيلية،» و«حملة مقاطعة السلع الإسرائيلية،» أثناء المباراة التأهيلية الأوروبية في ويمبلي بين إنكلترا وإسرائيل.

والحقّ أنّ هواةَ كرة القدم البريطانية ليسوا جمهورًا سهلاً في السِّجال السياسي. وكنّا نَعْرف مسبقًّا أنّ احتجاجَنا الذي ضمَّ ٣٠٠ شخص لن يَمْنع المشجّعين من الذهاب إلى المباراة. لكنّنا نجحنا في إقامة نشاطٍ بصريّ كبير يركّز على شعاراتٍ سياسيةٍ واضحة. عشراتٌ من اليافطات والإعلانات رفَعَتْ شعارات: «ارفعوا البطاقة الحمراءَ [بطاقةَ الطَّرْد] أمام العنصرية الإسرائيلية،» «من أجل لعبةٍ مُنْصِفةٍ للفلسطينيين،» «أطردوا الأپارتهايد الإسرائيلي من كرة القدم» ـ وهذا الأخير شعارٌ اختير من أجل ربط حملتنا بحملةٍ أخرى تحظى بتأييدٍ واسعٍ هي حملةُ «اطردوا العنصريةَ من كرة القدم،» ومن أجل ربطها بكرة القدم نفسها بالطبع. أما شعارُنا «ارفعوا البطاقة الحمراء أمام إسرائيل» فأظهر كيف تَمْنع السياساتُ الأپارتهايديةُ الإسرائيليةُ الفلسطينيين من ممارسة كرة القدم ومن المشاركة في دوراتها.

هذا وقد كنّا، أثناءَ الإعداد لذلك النشاط، قد كتبنا إلى الفيفا [الاتحاد العالمي لكرة القدم] وإلى اليوفا [الاتحاد الأوروبي لكرة القدم] نسلِّطُ الضوءَ على سجلّ الانتهاكات الإسرائيلية الكارثي لحقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وطالبنا بتعليق مشاركة إسرائيل في المهرجانات الدولية إلى حين تلتزم بالقانون الدولي. وسنواصل الاشتباكَ مع هذه الهيئات، ومع النوادي المؤيّدة لها، ومع الآخرين، من أجل زيادة الضغط.

إنّنا نؤمن بأنّ الدعوة المتصاعدة إلى فرض مختلف أشكال مقاطعة إسرائيل تُسهم في الضغط المعنوي على الحكومة البريطانية، وذلك من خلال إظهار أنّ الشعب البريطاني يَرْغب في أن يتقدّم باتجاه اعتمادِ سياسةٍ خارجيةٍ أكثرَ أخلاقيةً. وإلى جانب مقاطعة البضائع الإسرائيلية الاستهلاكية، فإنّنا معنيّون بشكلٍ خاصّ بأن نمارس الضغطَ على حكومتنا بسبب دعمها لتجارة السلاح المتبادلة مع إسرائيل، وبسبب اتفاقية التجارة الأوروبية التي تُعطي الصادراتِ الإسرائيليةَ أفضليةً ضريبيةً. حكومتُنا تشير إلى أنّ مستوى صادرات الأسلحة إلى إسرائيل ليس كبيرًا، لكنّنا نُصرّ على أنّ القضية قضيةُ مبدأ، ألا وهو تسليحُ احتلالٍ لاشرعيّ. ولقد مارسْنا الضغطَ على النوّاب، وضِمْن ذلك قُمنا بحملةٍ بطاقاتٍ بريديةٍ ضخمة على مستوى المملكة المتحدة من أجل إنهاء تلك التجارة. كما نفّذنا احتجاجات ضدّ الجناح الإسرائيلي في أحد معارض تجارة الأسلحة. ونَدْعم في المحاكم عملاً قامت به منذ فترة مؤسّسةُ «الحقّ» من أجل تحدّي أسس بيع المكوِّنات [العسكرية] لإسرائيل. ونأْمل في مواصلة العمل لإلغاء كلّ صفقات التسلّح المماثلة، بما فيها الواردةُ من المصانع الحربية الإسرائيلية المُرْبحة. ولكنْ، على الرغم من الدعم المتزايد داخل البرلمان البريطاني لفرض العقوبات على إسرائيل وتعليقِ اتفاقية التجارة الأوروبية معها، فإنّ الحكومة تَرْفض عملَ أيّ شيء.

كان ردُّ الصهاينة على الدعم المتنامي لحملة م.س.ع. متوقَّعًا. والحقّ أنّ كثافة هجماتهم [علينا]، وتمويلَ الحملة المعادية للمقاطعة، دليلان على مدى نجاح تكتيك المقاطعة في جعل الإسرائيليين يَعُون ـ ربّما للمرة الأولى ـ بأنّ حكومتهم لم تعدْ معصومةً عن النقد، وبأنّ السرديةَ الفلسطينيةَ باتت تحظى بالتصديق.

إنّ الحكومات لن تستمعَ إلاّ للضغط الانتخابي الهائل. وإنّنا نؤمن بأنّ الموقفَ الوحيدَ لأصحاب الضمير ـ كلّما تصاعدَ النقاشُ في قضية المقاطعة ـ هو دعمُ حملة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على إسرائيل، بوصف ذلك تعبيرًا عن الاشمئزاز مِن سياسات إسرائيل الأپارتهايدية ضدّ الشعب الفلسطيني في كلّ مكان.

بَتي هَنْتِر Betty Hunter

الأمينةُ العامةُ لحملة التضامن مع الشعب الفلسطيني (PSC) في المملكة المتحدة (www.palestinecampaign.org) والحملةُ المذكورةُ هي منظمةٌ ذاتُ قاعدة واسعة تعمل على تطبيق القانون الدولي في ما يخصّ الفلسطينيين، بما في ذلك: تقريرُ مصيرهم بأنفسهم، وإقامةُ دولةٍ سيدة قابلةٍ للحياة، وحقُّ عودة اللاجئين.

بعد سقوط الأپارتهايد، مزيدٌ من الناس يَشْجبونه

أدري نيوهوف

شاركتُ، بوصفي عضوًا في «الهيئة الهولندية الخاصّة بجنوب أفريقيا،» في حملاتٍ داعمةٍ لحركات التحرّر هناك. والحقّ أنّ ثمة أوجهَ شبهٍ لافتةً في كيفية استبعادِ نظام الفصل العنصري الأبيض في جنوب أفريقيا للسُّود، واستبعادِ النظام الإسرائيلي للفلسطينيين في الماضي والحاضر، وبشكلٍ منهجيّ. وتُختصر المقارنةُ بين جنوب أفريقيا الأپارتهادية وإسرائيل بانتهاكهما الصارخ لحقوق الإنسان والقانون الإنساني. فالطريقةُ المنهجية والمُمأْسَسَة التي تُنْكر فيها إسرائيلُ حقوقَ الفلسطينيين وتنتهكها، والسياساتُ الإسرائيليةُ العزْليةُ، شبيهةٌ بأساليب نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. ولقد أثبتَ التشابهَ بين النظامَيْن مجموعةٌ مؤثِّرةٌ من الناس، بينهم: دَزْموند تُوتو، رئيسُ الأساقفة الجنوبأفريقي وحائزُ جائزة نوبل للسلام؛ وروني كاسريلز، القائدُ العسكريُّ السابقُ للمؤتمر الوطني الأفريقي والوزيرُ السابق للخدمات الاستخباراتية في جنوب أفريقيا. كما أنّ جون دُوغارد، وهو أستاذُ القانون الدولي في جنوب أفريقيا، والمقرِّرُ الخاصّ السابقُ المكلَّف من قِبل الأمم المتحدة بمراقبة حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية، وَصف الأوضاعَ في الضفة الغربية بأنّها «نظامُ أپارتهايد... أسوأُ مِنَ الذي وُجِدَ في جنوب أفريقيا.»

في المقال التالي سأركِّز أفكاري على الماضي، وعلى الدروس التي يمكن أن نتعلَّمها من الكفاحِ ضدّ الأپارتهايد في جنوب أفريقيا.

كان قادِرْ أسمالْ، الجنوبأفريقي، يعيش في المنفى في أوروبا، حين كَتَبَ إلى زوجته لويز عن الحركة المتصاعدة المعادية للأپارتهايد في أوروبا.[1] فيما بعد، شَغَلَ أسمالْ، عقب الانتخابات الحرّة في العام ١٩٩٤، منصبَ وزيرٍ، مكلّفٍ من قِبل المؤتمر الوطني الأفريقي، في حكومتين. وكان في العام ١٩٧٤ قد لاحظ أنّ الحركات المناهضة للأپارتهايد على امتداد أوروبا الغربية انبثقتْ نتيجةً للوعي المتزايد بشرور الأپارتهايد؛ فآلافٌ من الناس توصلّوا إلى أنّ الأپارتهايد «جريمةٌ ضدّ الإنسانية.»

هذا وقد تزايد الأوروبيون الداعمون لتلك الحركات منذ ذلك الوقت. وهذا ما تُوضِحُه المسيراتُ الشعبيةُ والمهرجاناتُ التي نُظِّمتْ ضدّ نظام الفصل العنصري خلال الثمانينيات. على أنّه من المهمّ أن نُدركَ أنّ مجموعة صغيرةً نسبيّاً من الأشخاص فحسب كانت هي المحرِّكَ الذي يقف وراء ذلك كلِّه. فلقد قام هؤلاء، بوصفهم أعضاءً في مجموعاتٍ معاديةٍ للأپارتهايد، بتنظيم حملات، وتمكّنوا من التأثير عبر الجهْر بالظلم الذي يمارسه نظامُ الأپارتهايد وحلفاؤه في حقّ السود في جنوب أفريقيا. غير أنّ المهمة لم تكن سَلِسةً؛ ذلك أنّ حملاتِ عزلِ نظام الأپارتهايد وُجِهتْ بالنقد أو بالهجماتِ المضادّة من أجل تقويضها أو تقويض الناطقين باسمها. ولقد أذهلني أنّ عددَ الأشخاص الذين زَعَموا أنّهم سَبَقَ أن أيّدوا الكفاحَ ضدّ الأپارتهايد قد ازدادوا بعد استئصال هذا النظام. وإنّي لأَذْكُر وزيرَ الشؤون الخارجية الهولندي، وهو عضوٌ في حزب VVD الليبرالي المحافظ، يُعْلِم نلسون مانديلا، الذي زار الأراضي المنخفضة [هولندا]، بالدوْر «البنّاء» الذي لَعِبَه حزبُه! لقد صَدَمني ذلك لأنّ كثيرينَ من أعضاء حزبه هذا كانوا مؤيِّدين عنيدين للأپارتهايد.

الوحدة في العمل

عملت «الهيئةُ الهولنديةُ الخاصة بجنوب أفريقيا،» شأنَ كثيرٍ من المجموعات المعادية للأپارتهايد، بشكلٍ وثيقٍ مع أعضاء مجلس النوّاب، ومع المجتمع المدني، ووسائلِ الأعلام، والمؤتمرِ الوطني الأفريقي، والمجموعاتِ المعاديةِ للأپارتهايد في أوروبا والولاياتِ المتحدة، والهيئاتِ ذاتِ الصلة داخل الأمم المتحدة مثل «الهيئة الخاصة ضدّ الأپارتهايد» و«هيئة مجلس الكنائس العالمي من أجل محاربة العنصرية.» ولقد كانت الحملاتُ غيرُ العنفية العاملةُ على عزل نظام جنوب أفريقيا الأپارتهايدي، عبر الدعوات إلى المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، وبالاستناد إلى حملاتِ توعية، هي لبَّ عمل تلك الحملات، فضلاً عن حشد الدعم السياسي والمادّي لصالح المؤتمر الوطني الأفريقي.

١ ـ www.ac.org.za/ancdocs/history/misc/kader12.html.

يلاحظ أسمالْ عامَ ١٩٤٧ «أنّ طبيعةَ المجموعات المعادية للأپارتهايد وأهدافَها وأغراضَها وأساليبَ عملها تختلف بشكلٍ واسع، وهي ليست مترابطةً رسميّاً بأيّ شكلٍ محدّد، رغم انعقادِ مؤتمرٍ أوروبيّ موحّد، ورغم وجود استشاراتٍ مشتركةٍ في بعض المناسبات. وهذا، جزئيّاً، يَعْكس الفوارقَ بين الارتباطات التي تَجْمع كلَّ بلدٍ بجنوبي أفريقيا، ويَنْجم جزئيّاً أيضًا عن الظروف الجغرافية والسياسية المحدّدة. لقد حاولتْ معظمُ المجموعات أن تكون منظماتٍ ذاتَ قواعدَ واسعةٍ، وتكْمن قوتُها في الأثر الذي تستطيع فرضَه على قطاعات مختلفة كثيرة من المجتمع... إنّ على كلّ حركةٍ مُعاديةٍ للأپارتهايد أن تقرِّر أولويّاتِ عملها في ضوء موقفها السياسي الخاصّ.»

والأمرُ عينُه ينطبق على المجموعات والناشطين الراغبين في الإسهام في إحداث تغيير في فلسطين وإسرائيل على أساس القانون الدولي وحقوق الإنسان، والداعمين لنداء المجتمع المدني الفلسطيني من أجل العمل غير العنفي لعزل النظام الإسرائيلي عبر مقاطعته وسحب الاستثمارات من إسرائيل وفرض العقوبات عليها (م.س.ع. BDS).

المؤتمر الوطني الأفريقي يدعو إلى المقاطعة

عامَ ١٩٥٩ دعا رئيسُ المؤتمر الوطني الأفريقي الزعيم ألبيرت لُوثُولي، في المملكة البريطانية، إلى مقاطعة نظام الفصل العنصري في بلاده. وقال: «إنّنا لا نطالبكم، أنتم الشعب البريطاني، بأيّ أمرٍ خاصّ. نحن نطالبكم فقط بسحب دعمكم للأپارتهايد عبر امتناعكم عن شراء البضائع الجنوبأفريقية.» عامَ ١٩٦٠ كوفئ لوثولي بجائزة نوبل للسلام، وقام مع مارتن لوثر كينغ بإطلاق «الدعوة إلى العمل ضدّ الأپارتهايد» وذلك في يوم حقوق الإنسان في ١٠ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٢. وتنصّ الدعوةُ على التالي:

«لم يمنعْنا شيءٌ ممّا عانيناه على يد الحكومة من مواصلة الدرب الذي اخترناه، دربِ المقاومة المنظّمة، على ما قاله الزعيم ألبرت ج. لوثولي في أوسلو. إذنْ، يوجد خيارٌ آخر ـ وهو الحلُّ الوحيدُ الذي يمثِّل العقلانية ـ ألا وهو الانتقالُ إلى مجتمعٍ يستند إلى المساواة بين الجميع، بصرف الاعتبار عن اللون. إنّ أيّ حلّ يرتكز إلى العدالة لن يمكن بلوغُه ما لم تُجْبَرْ حكومةُ جنوبي أفريقيا، عبر الضغوط الداخلية والخارجية معًا، على قبول مطالب الغالبية غير البيضاء. إنّ الجمهورية الأپارتهايدية ليست حقيقةً اليوم إلاّ لأنَّ شعوبَ العالم وحكوماتِه غيرُ راغبةٍ في أن تضع تلك الجمهورية في المحْجر الصحيّ.»

اقتضى الأمرُ سنواتٍ عديدةً قبل أن تبدأَ حملاتُ عزل نظام جنوب أفريقيا الأپارتهايدي بالإثمار. وقد اكتسب الضغطُ الدولي زخمًا، وفي العام ١٩٦٩ أُنْهيتِ القروضُ المدوَّرة من طرف المصارف الأميركية، والتي بلغتْ قيمتُها ٤٠ مليون دولار، وذلك حين سَحَبَتْ مؤسساتٌ وأفرادٌ حوالى ٢٣ مليون دولار من المصارف المعنيّة. وفي سنة ١٩٧٣ أُنهيتْ أيضًا قروضٌ بقيمة ما يقارب ٧٠ مليون دولار من طرف اتحاد مصارف أميركية ـ أوروبية. وتواصلتْ هذه الموجة، فأعلنتْ جنوب أفريقيا تجميدَ الإقراض [الداخلي] بسبب هروب الرساميل.

إنّ نداء المجتمع المدني الفلسطيني إلى مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها، بوصف ذلك كلِّه أداةً غيرَ عنفيةٍ للضغط على الحكومة الإسرائيلية من أجل تغيير سياساتها، يعود إلى ٩ تموز (يوليو) ٢٠٠٥. وبالمقارنة مع جنوب أفريقيا، فإنّ مدى التطوّر الذي تمّ إحرازُه في غضونِ أعوامٍ قليلة أمرٌ مذهلٌ.

معلومات موثوقة

يَكتب أسمالْ عامَ ١٩٧٤: «إنّ آلةَ الدعاية الجنوبأفريقية محترفةٌ بشكلٍ رفيع، والموادَّ التي ترسلها إلى المدارس والمنظّمات [في أوروبا] تميل إلى أن تكون مُنتَجَةً بشكلٍ جذّاب، ومُرْفَقَةً بصور غزيرة، وسهلةَ القراءةِ بشكلٍ عامّ.» في العام نفسه كُشِفتْ فضيحةُ مَلْدِرْغايت: فقد تورّط رئيسُ الوزراء جون فورستر، ووزيرُ الإعلام كوني مَلْدِرْ، وسكرتيرُ دائرة المعلومات ايشِل رُودي، في خُطَطٍ لاستخدامِ موارد الحكومة من أجل خوض

إنَّ مدى التطوّر الذي أحرزتْه مقاطعةُ إسرائيل في غضون أعوام قليلة أمرٌ مذهل بالمقارنة مع جنوب أفريقيا.

حرب دعايةٍ لصالح نظام الأپارتهايد. فقد خطّط هؤلاء لنقل ٦٤ مليون راند ـ وكان الراند آنذاك أعلى قيمةً من الدولار الأميركي ـ من ميزانية الدفاع بهدف اتخاذ سلسلةٍ من المشاريع الدعائية [لصالح الأپارتهايد]. وتضمّنتِ الخططُ تقديمَ رشاوى إلى وكالات الأنباء العالمية، وشراءَ جريدة **واشنطن ستار**. وبحسب أحدِ العملاء السريّين السابقين، واسمه غوردون ونْتِرْ، فقد كانت آدا ستويت، وهي إحدى ملكات جمال هولندا السابقات، ضالعةً في الفضيحة الدعائية: فقد نَظّمتْ في أوروبا الغربية فعّالياتٍ إعلاميةً مؤيِّدةً للأپارتهايد. كما حاولتْ أيضًا اختراقَ «الهيئة الهولندية الخاصة بجنوب أفريقيا،» لكنّ محاولاتِها باءت بالفشل ولم يُسْمحْ لها بدخول مكاتب الهيئة المذكورة. ثم إنّ غوردون ونتر[1] يكتب في مذكّراته أنّها تعاملتْ مع جهاز الاستخبارات السرية الجنوبأفريقية ومع وكالة الاستخبارات الأميركية.

ويلاحظ أسمالْ في الورقة نفسها أنّ المجموعات المناهضة للأپارتهايد أصبحتْ متصديّةً فعّالةً لآلة الدعاية التي كان يستخدمها النظامُ الجنوبأفريقي وأنصارُه. وفي رأيه أنّ نجاح الحملات المعادية للأپارتهايد يعتمد على الموادّ ذاتِ المعلومات الموثوقة [الصلبة]. ولقد صعّدتْ هذه المجموعاتُ اتّصالاتها بالصحافة والإعلام. فعلى سبيل المثال قام أحدُ الزملاء في «الهيئة الهولندية الخاصة بجنوب أفريقيا» برصد ما تكْتُبه الصحافةُ الهولنديةُ بشكلٍ يوميّ، مقدِّمًا للصحافيين المعلومات، ومتّصلاً بهم ليُعْلمهم بالتقارير الخاطئة. واليومَ، كثيرٌ من الناس على تماسٍّ مع الإنترنت، الذي وَسَّعَ من فُرَص تداول الأخبار بشكلٍ سريع جدّاً. والمواقعُ الإلكترونية في الشرق الأوسط مصدرٌ غنيٌّ لما يجري على الأرض.

خوفٌ وتهديداتٌ وهجماتٌ مضادّة

لم يكن دومًا محطَّ تقديرٍ أن يَجْهرَ الناسُ بوقوفهم ضدّ الأپارتهايد وأن يحاولوا الإسهامَ في عزل نظامه. فغالبيتُهم خَشُوا من أن يَفْقدوا وظائفَهم إنْ هم شَجَبوا تورُّطَ شركاتهم مع أپارتهايد جنوبي أفريقيا. ولذا قدّم بعضُهم للنشطاء، بشكلٍ سرّيّ، معلوماتٍ داخليةً بصدد علاقات شركاتهم بذلك النظام.

هذا وقد تجسّست الاستخباراتُ الجنوبأفريقية BOSS على النشطاء المعادين للأپارتهايد في أوروبا. فالتقطتْ صورَهم أثناء التظاهرات، وحاول عملاءُ الاستخبارات السريّون أن يخترقوا المنظّماتِ المعاديةَ للأپارتهايد، وتلقّت المنظماتُ المواليةُ للأپارتهايد دعمًا ماديّاً. واحتفظ جهازُ BOSS بقوائمَ تتضمّن أسماءَ آلاف النشطاء المعادين للأپارتهايد، ممّن لم يُسمحْ لهم بدخول البلاد. ولا عجبَ أنْ تمّ السَّطْوُ في بداية الثمانينيات على مكاتب المؤتمر الوطني الأفريقي في عواصم عدة في أوروبا، وسُرِقتْ معلوماتٌ منها.

وضمن نطاق شبكة الأعمال الهولندية، استُخدمتْ مروحةٌ واسعةٌ من الأساليب ضدّ حملات مقاطعة جنوب أفريقيا. فعلى سبيل المثال طوّرتْ شركةُ پايغان الدولية (Pagan International) خطةً لـ «شلْ» حول كيفية التأثير في النقاش العامّ بصدد الحظْر النفطي المضروب على جنوب أفريقيا. ونَصَحتْ پايغان بحجب المعلومات عن معظم موظّفي شركة شلْ، إلا أنّ تلك الخطة تسرّبتْ فقوّضتْ من إمكانيات شلْ على التأثير في الجمهور. كما أنّ شركةَ استشاراتٍ أمنية هولندية، وهي The Dutch Algemene Beveilligings Consultancy، لجأتْ إلى تقنيات الاختراق، فاستخدمتْ مثلاً رجلاً يَعْمل متطوّعًا في منظّماتٍ متعدّدةٍ جامعًا للأوراق المهملة!

هذا وتلقّى بعضُ الناس تهديداتٍ عبر الهواتف أو الرسائل. وتلقّت «الهيئةُ الهولندية الخاصة بجنوب أفريقيا،» شأنَ منظّماتٍ أخرى معاديةٍ للأپارتهايد، تهديداتٍ بشكل دوريّ. غير أنّه تمّت أيضًا اعتداءاتٌ عنيفةٌ: فلقد أُطلقَ النار في ٢٩ آذار (مارس) ١٩٨٨ على دولشي سپتمبر، وهي ممثّلةُ المؤتمر الوطني الأفريقي في باريس، أمام المكتب، وكانت تقوم بالبحث عن تجارة السلاح بين فرنسا

١ ـ Gordon Winter, **Geheim Agent voor Zuid-Afrika** (Amsterdam 1981).

وجنوب أفريقيا. كما تمّ تفجيرُ مكتب مجموعة كايروس (Kairos)، وهي منظمةٌ هولنديةٌ معاديةٌ للأپارتهايد، عامَ ١٩٨٩؛ ولحسن الحظ كانت الأضرارُ محدودةً.

تلك كانت بعضَ النماذج على ردود الفعل على حملات المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على جنوب أفريقيا العنصرية. إلا أنّ حفنةً من الناس العنيدين رَفَضوا الترهيبَ وواصلوا عملَهم. وخلال الأعوام التالية توفّر المزيدُ من المعلومات عن ممارسات نظام الأپارتهايد ضدّ مواطنيه السود، فأَسْهم في التأثير في الرأي العامّ. وانضمّ ناطقون أقوياء، أمثال الأسقف ديزموند تُوتُو والمبجّل بايرز نوده، إلى أصواتِ المقاومةِ في جنوب أفريقيا، فألهمتِ الناسَ في الغرب من أجل العمل بشكلٍ مسؤول.

قصّةُ نجاح

عامَ ١٩٨٠ أَسّستْ منظّمتان هولنديتان معاديتان للأپارتهايد، هما «الهيئة الهولندية الخاصة بجنوب أفريقيا» ومجموعة «كايروس» الناشطة «المكتبَ البحثيّ للشحن» من أجل البحث المعمَّق عن شحناتِ تسليم النفط إلى جنوب أفريقيا. وهدفُ المنظّمتيْن هو تقديمُ الدعم إلى الحملة العالمية لفرض حظر نفطيّ على جنوبي أفريقيا. نُشرت التقاريرُ الأساسيةُ بالتعاون مع مجموعات ضغط متنوّعة، ورافق المنشوراتِ الكثيرُ من أعمال الكولسة (اللوبي). وقد تلقّت الشركاتُ والحكوماتُ ووسائلُ الإعلام تلك التقاريرَ، وأدّى نشرُها إلى تغطية إعلامية واسعة، ومن ثم إلى أسئلةٍ كثيرةٍ يَطْرحها الصحافيون بدورهم. وقدّم المؤتمرُ الوطني الأفريقي دعمًا واضحًا للحملة من أجل فرض حظرٌ نفطيّ على جنوب أفريقيا؛ فقد قام بهجومٍ ناجح أدّى إلى إضرام النار في مصافي النفط في ساسولبرغ وسِيكاندا في جنوب أفريقيا في ١/٦/١٩٨٠.

في سنة ٢٠٠٥ كتَبَ ج. دي ڤالك (G. de Valk) أطروحةَ دكتوراه بعنوان «الاستخبارات الهولندية: نحو إطارِ عملٍ كيفيّ للتحليل.» في الأطروحة يتمّ تسليطُ الضوء على حالتين: الأولى «جهاز الأمن القومي،» والثاني «المكتب البحثي للشحن.» ويَخْلص المؤلِّف إلى أنّ تقارير المكتب البحثي للشحن تُراوح بين الجودةِ العاليةِ والجَوْدةِ العالية جداً. وخلال الأعوام ارتفعت النسبةُ المئويّة للشحنات النفطية المكتَشَفة [إلى جنوب أفريقيا العنصرية] من ٥٠٪ إلى ٨٥٪. كما أنّ توزيعَ التقارير وأثرَها السياسي كانا عظيمَيْن. ويلاحظ المؤلّف أنّ هذا الأمر لافتٌ إنْ أُخِذَ في الاعتبار أنّ المكتب المذكور منظمةٌ صغيرةٌ ذاتُ ميزانيةٍ ضئيلة. كثيرٌ من الناس استخدموا التقاريرَ مَرْجِعًا؛ فمثلاً استخدمتْها وزارةُ الشؤون الخارجية الهولندية لتقوية حُججها وسلطتها، وهذا ـ بحسب دي ڤالك ـ مؤشِّرٌ أيضًا على نوعية البحث العالية.

ويرى دي ڤالك أنّ المكتب ساعد على إبقاء مسألة الحظْر النفطي على جنوب أفريقيا حيّةً ضمن أوساط الأمم المتحدة. وقد كتَبَ عامر صالح عريم (A. S. Araim)،[1] وهو الأمينُ السابقُ لـ «المجموعة البَيْحكومية لمراقبة تزويد وشحن النفط والمنتوجات البترولية إلى جنوب أفريقيا»: «على الرغم من أنّ الحظر النفطي على جنوب أفريقيا بدأتْه الحكوماتُ ودعمتْه الأممُ المتحدةُ، فإنّه ما كان سيَحْظى بذلك الاهتمام عالميّاً لولا الجهودُ الحثيثةُ التي قامت بها المجموعاتُ المناهضةُ للأپارتهايد، ولاسيّما المكتبُ البحثي للشحن.» الجدير ذكرُه أنّ عامر عريم كان أيضًا الموظّف الأعلى للشؤون السياسية في دائرة الشؤون السياسية في الأمم المتحدة بين عاميْ ١٩٨٦ و١٩٩٣.

إنّ النموذج الذي قدّمه المكتبُ المذكور يُظْهر أنّ الناشطين قادرون على التغيير. يكتب دي ڤالك في هذا الصدد: «خلال أربعة عشر عامًا كانت الميزانيةُ الكاملةُ للمكتب أقلّ من مليونيْ دولار. وبالمقابل، فإنّ الأكلاف الإضافية التي دفعتْها جنوب أفريقيا ـ نتيجةً لتشكيلةٍ واسعةٍ من العقوبات والإجراءات والضغوط ـ من أجل الحصول على النفط في الثمانينيات قد قُدِّرتْ بأكثر من بَلْيونيْ دولار في العام!»

١ ـ "The United Nations and the Oil Embargo against South Africa," **Embargo**, 1995, 238 (and 234).



دزموند توتو (رئيس أساقفة جنوب أفريقيا وحائز نوبل للسلام): السياسة الإسرائيلية أسوأ من الأبارتهايد!

الشجاعة

ستتعرَّض حملاتُ مقاطعة إسرائيل للمقاومة، تمامًا مثلما كانت حالُ حملات عزل نظام جنوب أفريقيا الأبارتهايدي. وستواصل إسرائيلُ وداعموها اتّهامَ الناسِ العاملين على مقاطعتها بالعداء للساميّة. غير أنّ ذلك يجب ألا يَصْرِفَ انتباهَنا ـ نحن الناشطين والداعمين لحملات مقاطعة إسرائيل ـ عن هدفنا: ألا وهو دعمُ الشعب الفلسطيني من أجل تحقيق الحرية، والمساواة، وحقِّ عودة اللاجئين، وحقِّ تقرير المصير. علينا أن نَحْمي تعريفَنا لأجندتنا، وعلينا أن نواصلَ حملاتِنا لمقاطعة إسرائيل ولتوعية الجمهور بالانتهاكات المتواصلة لحقوق الإنسان والقانون الإنساني: كالانتهاكات التي تمارسها قواتُ الاحتلال الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة [عامَ ٦٧]، وبناءِ الجدار والمستوطنات على الأرض الفلسطينية، وحرمانِ الفلسطينيين حقَّهم في العودة، وانعدام المساواة بين المواطنين اليهود وغير اليهود داخل إسرائيل [فلسطين ٤٨].

من المهمّ فسحُ المجال أمام صوتٍ يعبِّر عن التوق العميق إلى السلام من طرف الإسرائيليين والفلسطينيين. غير أنّ على السلام أن يُبنى على العدل، ويتطلّب التزامًا جدِّيًا من قِبل الأطراف المنخرطة فيه. إنّ التّوقَ إلى السلام قد يكون مدفوعًا بعواملَ مختلفة: كالرغبة في الحرية أو إنهاء العنف، والرغبة في مستقبلٍ آمنٍ لأطفالك أو للعودة إلى أرضك. في جنوب أفريقيا، وبعد سنوات من المفاوضات السريّة بين نظام الأبارتهايد والمؤتمر الوطني الأفريقي، اتّخذ الرئيس دي كليرك خطواتٍ جريئةً أحادية الجانب عامَ ١٩٩٠ ليبيِّن أنّ حكومته جادّةٌ في التغيير. فأُطلق سراحُ مانديلا وسجناء سياسيين آخرين، ورُفع الحظْرُ عن المؤتمر الوطني الأفريقي والحزب الشيوعي، وخُفِّفتْ بعضُ القيود الأبارتهايدية. ولقد كان التحوُّل النسقي في نظام الأبارتهايد ناجمًا عن عوامل كثيرة، مثل الإدراك بأنّ التحكّم بالثمانين في المئة من الغالبية السوداء الجنوبأفريقية سيكون مهمةً مستحيلةً تقريبًا في المستقبل. كما أنّ الوضع المزري لاقتصاد جنوب أفريقيا شكَّل تهديدًا لنظام الأبارتهايد؛ فالعزلُ الدولي الذي فُرض على «جنوب أفريقيا البيضاء»، والمدُّ المتعاظمُ للاحتجاج المعادي للأبارتهايد داخل حدود جنوب أفريقيا وخارجها، أثْبَتا أنّ مواصلة قمع السود في جنوب أفريقيا لم تعد أمرًا مستحيلاً من الناحية الأخلاقية وحدها بل من الناحيتين المالية والسياسية أيضًا.[1] وهذه الخطواتُ عَبّدتِ الطريقَ أمام مفاوضاتٍ شاملةٍ على دستورٍ جديد أدّى إلى انتخاباتٍ حرّة في نيسان (أبريل) ١٩٩٤. وانتُخب نلسون مانديلا رئيسًا جديدًا للبلاد.[2] ولم يستطعْ كثيرٌ من الجنوبأفارقة البيض قبولَ الحقيقة الجديدة، فغادروا البلاد.

لقد كانت حملاتُ عزل الأبارتهايد في جنوب أفريقيا عاملاً دَفَعَ إلى التغيير هناك. وبإمكاننا محاولةُ تحقيق الأمر عينه بحملاتِ مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها. هذه الحملاتُ أدواتٌ غيرُ عنفيةٍ باتجاه السلام، وينبغي أن تَهْدِيها الشجاعةُ في الجهر والعملِ ضدّ الظلم. إنّ الخوفَ من ردود أفعال أنصار السياسات الإسرائيلية يجب ألاّ يوقفَنا. فكما كتَبَ نلسون مانديلا في مذكّراته: «لقد تعلّمتُ أنّ الشجاعة ليست غيابَ الخوف بل الانتصارُ عليه. لقد شعرتُ بالخوف، أنا شخصيّاً، مرّاتٍ أكثرَ من أن أستطيع تذكُّرَها، لكنّني خبّأتُها خلف قناعٍ من الجرأة. إنّ الشجاع ليس مَنْ لا يَشْعر بالخوف، بل مَنْ يتغلّبُ علَيه.»

أدري نيوهوف Adri Nieuwhof

كانت عضوًا في الهيئة الهولندية الخاصة بجنوب أفريقيا بين عاميْ ١٩٧٨ و١٩٩١. وكانت تعمل مع مجموعة صغيرة من الناشطين الهولنديين المعادين للأبارتهايد. خظيتْ بتقدير رئيس جنوبي أفريقيا، وتلقّت شهادة من حكومة جنوب أفريقيا عام ٢٠٠٦ اعترافًا بإسهامها المميّز في الكفاح ضدّ الأبارتهايد.

١ ـ Adri Nieuwhof, Bangani Ngeleza and Jeff Handmaker, "Lessons from South Africa for the peace process (1/2)," **The Electronic Intifada**, Feb 1, 2005.

٢ ـ See: http://www.anc.org.za/ancdocs/pubs/poster&.html.

أربع قصائد

سامي مهدي *

المدينة الذهبية

(إلى حميد سعيد)

ضاعتْ،
وضعنا نحنُ،
وانطمستْ علاماتُ الطريقِ،
فما إليها من سبيلْ.
وكذلك النجمُ الدليلْ،
لا ضوءَ يَصْدرُ عنه يُرشِدُنا إليها،
أو يُؤمِّلُنا،
ولا الحلمُ الجميلْ
يَخضرّ ثانيةً، ويُزهِرُ في أمانينا،
لنلتمسَ الوصولْ
يومًا إليها، أو نقولْ
للمُحبَطينَ إذا توانَوْا، أو تخلَّوْا:
ليسَ ذاكَ بمستحيلْ.

❖❖

ضاعتْ،
وقد كنّا نراها قبلَ ذلك من بعيدْ
ذهبًا يشعُّ وتستضيءُ به الحصونُ
فتنتشي فينا الوعودْ،
ونقولُ: ها هي، سوفَ نَبْلغُها،
وندخلُها دخولَ الفاتحينْ،
ونقيمُ فيها؛
فهي جنّتُنا،
ونُورثها بنينا الصالحينْ.
لكنَّها ضاعتْ..
فهل ساختْ وأسدلتِ الرمالْ
حُجُبًا عليها؟
أمْ ضَلَلْنا نحن؟
أمْ أنّ الخيالْ
غالى فأوهمَنا،
ومَنّانا بما لا يُستطاعُ ولا يُنالْ؟

❖❖

سنظلُّ نَطْلبُها، وإنْ ضاعتْ،
ونبحثُ عن طريقْ
في وحشةِ الصحراءِ يحملُنا إليها،
أو عروقْ،
كانتْ لها في الأرضِ واندثرتْ،
ونسألُ مَنْ يمرُّ منَ الرعاةِ،
ومِنْ صعاليكِ القبائلِ،
نسألُ الحكماءَ والمُتألّهينْ
عنها،
وكلَّ العابرينْ،
فلعلّهم يتذكّرونْ
شيئًا يُبَصِّرنا،
ويَهدينا إلى أبوابها يومًا،
وإنْ مِنْ بعدِ حينْ،
وسنُخبرُ الأبناءَ عنها قبلَ أن نفنى،
ونُوصيهم،
فهم قد يَعثرونْ
عَرَضًا عليها، مثل عبد الله،
إنْ مُتْنا ولم نعرفْ إليها من سبيلْ.

رحلة التيه

كأنّكَ فارقتَنا من قرونْ
كأنّا فقدناكَ في زحمةِ العابرينْ
وضِعْنا كما ضاعَ في السوقِ طفلٌ صغيرْ.
فهلْ أنتَ ضَيَّعْتَنا أمْ أضعناكَ نحنُ؟

* ـ شاعر وناقد من العراق.

فما عدتَ تدري، ولا نحنُ ندري،
إلى أين كانَ المسيرْ.

❖❖

رأيناك في الحلمِ في لجَّةٍ من غبارْ
خُطًى مثقلاتٍ،
وقلبًا كسيرًا،
وعينينِ في الأفقِ ضائعتينْ
وكفّينِ لله ضارعتينْ.
ولمّا انجَلَتْ لم نجدْكَ،
تُرى أين أنتَ؟
أهِمْتَ مع الهائمينْ؟
ألم يجتذبْكَ إلينا الحنينْ؟
أما زلتَ تبحثُ في المنتأى عن طريقِ الإيابْ؟
أمِ اخترتَ هذا التخفّي وراءَ حجابِ الغيابْ
لتختمَ بالصمتِ أسطورةَ العاشقينْ؟

❖❖

يقولونَ إنَّكَ في رحلةٍ قد تطولْ
وإنَّكَ أبحرتَ غضبانَ في أفقِ المستحيلْ
لتبحثَ عن جُزُرٍ لم تجدْها،
وعن عشبةٍ جرفتْها السيولْ،
وما زلتَ طيفًا يُهوّمُ في ما وراءَ البحارْ
وينفرُ من أيّما شاطئٍ أو فنارْ،
فهل لك من عودةٍ بعد أن طالَ هذا السِّفارْ؟

❖❖

تعالَ فقد عادَ قبلكَ عوليسُ والسندبادْ،
وقد أضجرتْنا بما حدّثت عنهما شهرزادْ،
وما زلتَ أنتَ حكايةَ عصريْنِ لم تكتملْ
وأمانيَّ جيليْنِ ما برحا في انتظارْ.
تعالَ فما زالَ يجري الفراتْ
ودجلةُ تصحبُه في الطريقِ إلى الملتقى،
والحياة
تجدّدُ دورتَها في الأجنّةِ،
والأمّهات
يَلِدْنَ ويرضعنَ أطفالهنَّ،
فمن ماتَ ماتْ،
ولكنَّ بذرتَنا تتفتّقُ في كلِّ حينْ
وتنمو وتُزْهرُ في القادمينْ،
كأنَّ الذي كانَ ما كانَ حينَ استباحَ الغزاة
نواميسَنا ونواميسَ آبائنا الأولينْ!
فلا شيءَ يوقفُ مدَّ الحياة،
ولا شيءَ يطفئُ في القلبِ نورَ اليقينْ.

❖❖

خُطًى في طريقِ الإيابْ.
خُطًى لا يضيِّعُها الظلُّ،
أو يزدريها الضبابْ.
خُطًى ما لها أثرٌ في ترابِ الطريقْ،
ولا نزقٌ يستبدُّ بها أو عقوقْ،
تمرُّ كلمحِ البصرْ
ولكنّها ذاتُ وقعٍ كوقعِ المطرْ.
خُطًى.. ها
خُطًى.. نحنُ نسمعُها..
أو نكادُ..
فهلْ عدتَ من رحلة التيهِ
واجتزتَ حدَّ الخطرْ؟

المعلِّم

مرةً بعدَ أخرى أراهُ
وأفقدهُ
وأراهْ.
مرةً بعد أُخرى ألاحقُه في الفلاهْ
أو أراقبُـه حين يهـبطُ عند تخـومِ المياه.
وأقولُ: الحياه
بدأتْ من غبارٍ يجلّلُه
وخُطًى زرعتْها هنا قدماه.
وأقولُ: الصلاه
هي أن أتغنّى بأسمائه
وأجدِّد ما بيننا من عهودٍ
لنبلغَ من أمرنا منتهاه.
وغداً سوفَ أضربُ في كلِّ فجٍّ
لعلّي أصادفُه حينما يَصْعد التلَّ،
أو يتوقّفُ في الظلِّ،
أو تتلكّأ في معبرٍ أو طريقٍ خُطاه،
فأكلِّمه عن عذاباتِ روحي،
وأُصغي إلى سورةٍ قد يرتّلها،
وأعود وفي أذنيَّ صدًى من صداه.

مقاومة

سأقاومُ النسيانَ،
أَنفضُ ما تراكمَ من غبارِ الليلِ،
أبحثُ في الدواليبِ القديمة،
في الجرارِ،
أقلّبُ الأشياءَ،
أنثرُها وأفحصُها على مهلٍ،
وأقرأ ما تبقّى من علاماتٍ على ظهرِ الجدارِ،
وما توارى في الشقوق،
وقبلَ أن تنزاحَ أضواءُ النهارِ
أراجعُ الصـحفَ التي نُسـيتْ وراءَ البابِ،
أكشفُ ما تخفّى في السطورِ،
وما تأرجحَ من ظلالِ القولِ فيها،
أنبشُ الكلماتِ،
أكشطُ جلدَها حتى أرى دمَها،
وأعرفَ سرَّها،
وأقاومُ النسيانْ.

لزومُ ما يلْزم

. عــمـــرو كــيـــلاني * .

حتّى تَرى ما لا يُرى،
أَغمضْ عيونَكَ جيِّدًا
واغسلْ يديْكَ بماءِ قلبكِ
واعتنقْ دينَ اليمام.

حتى تحاور زهرةً،
عَطِّرْ لسانَكَ أولاً
ثمَّ اقتلعْ شوكَ الكناية
من تفاصيلِ الكلام.

حتّى تعمرَ نخلةَ الحلمِ القديمْ،
ارسمْ هلالاً في هدوءِ تأمّلاتك
واسقه دمَكَ المشعّ
ولا تمتْ قبلَ اكتمالِ بريقه؛
سيكونُ ذكراك المضيئةَ في الظلامْ.

حتّى تُجرِّبَ لذّةَ الفرحِ المديدْ،
انْحَتْ لحزنكِ وجههُ
واصفعْه عامًا تلوَ عامْ.

حتّى تحبَّ وتكتبَ الأُنثى بلا خطإٍ
على ورقِ الزمان،
كنْ آخرَ الأربابِ يا ذكرَ السرابْ
أَحْرِق عروشَ الزيْفِ واخلعْ عنكَ
أثوابَ الضبابْ
المسْ قليلاً روحَكَ الأُخرى
لتولَدَ من جديدٍ عُودَ فلٍّ أوْ خزامْ.

حتّى تُغنّي للطبيعةِ في صباحٍ
لائقٍ بالأغنياتْ،
احلفْ لأحـفـادِ البـلابلِ أن تصـونَ القافيةْ
واضمنْ لهم حفظَ المقامْ.

حتّى تشـارِكَ في حـروبِ البـحـثِ عنك،
قَـبِّـلْ يديْ أبويْكَ واحـضـنْ زوجَكَ الحُبْلى
وقلْ للطفلِ في أحشائها:
نحن البدايةُ يا بنيَّ لما نريد
نحن النهايةُ يا بنيَّ لما نريد
نحن الغطاريفُ العظام ونحن أرذالُ العبيدْ
نحن الحريرُ تدوسُه قدمُ الملوك
ونحن أكوامُ الحديدْ
نحن انعكاسٌ للرؤى في مـشـهـدِ العهدِ القديم
ومشهدِ العهدِ الجديدْ
نحن النزاعـاتُ القـديمةُ والحـديثـةُ والمزيدْ.
فـاحـذرْ من الخـوضِ المبـرمجِ في حروب الربّ
و احلمْ بالسلامْ،
إنّ الضـيـاعَ ضـيـاعُكَ اليـوميَّ في دمكَ الرخيصْ
ليس الضياعُ ضياعَ حقدٍ وانتقامْ.
...

حتّى تموتَ كما يليقُ بعاشِقَيْن،
جِدْ حيِّزًا في أرضكَ الأُولى ونمْ
فوق استدارةِ نهدها،
قلْ للملاكِ إذا أتاكْ
لم أرتكبْ إلا الغرامْ!

حتّى تُفسِّر شاعرًا،
لا بدَّ من لغةٍ أقلّ توتّرًا
فيما ستَحْمله المعاني
من حلالٍ أو حرامْ.

دمشق

❖ ـ شاعر من سورية.

دخانُ قلبي

. زهـرة مـــــــــــروّة * .

من خلف ستائرِ الدُّخان،
يترصّدُنا المساءُ ونحن نبحثُ
عن قمصانِ رغبةٍ
عُلّقتْ على حبالِ الهَجْرِ
نتّقي بها بردَ جسدينْا،
فتتعلّقُ عيناكَ بأذيالها،
وتهديها إلى جسدي
الذي يعانق الفضاءَ
ويهيمُ في المدينة مع دخانِك.

❖❖

كان الدخانُ يزفّ ضحكاتي
إلى السماء
نيازِكَ وشُهبًا.
وكان قلبي يتهاوى
من سماء اللقاءات
عصفوراً كسيرَ الجناح؛
فأتت لفافتُكَ
تَنْسجُ له ستائرَ حُبٍّ
يتظلّلُ أفياءَها،
وتُرْسل إليه حنانًا عذبًا
يَشقُّ قنواتِ روحي.

❖❖

غداً سيقتحمُ المساءُ غرفتَنا
فلا يجدُنا،
وستعبثُ رياحُ الهجْرِ
بستائرِ الدخانِ
فتتلاشى عن أبوابي
وتصيرُ غيوماً
تتسرّبُ أمطارُها
إلى كهوفِ الهجْرِ،
حيث يَرْقدُ قلبي ،
فترجِّعُ جدرانُها صدى هواكَ
أضواءً متناثرةً
على ضفافِ روحي.

بيروت

* ـ كاتبة شابّة من لبنان. ماجيستير في إدارة الأعمال من جامعة القديس يوسف.

صورة الرجل والمرأة:
بين الإرث الثقافي والواقع

كارلا سرحان*



فـرويد يبـرّر نظرة الرجل إلى المرأة ويكرّسـهـا «علمياً»!

عبر العصور التصقتْ صفاتٌ ومميّزاتٌ بالمرأة من جهة، وبالرجل من جهةٍ أخرى، وشكّلت الصورةَ التي يرى كلُّ واحدٍ منّا نفسَه والآخرَ من خلالها. وحين قسّم المجتمعُ البطريركيُّ المواصفات، فإنه قسّمها بشكلٍ ثنائيٍّ قاطعٍ وفقًا للمعادلة التالية: إذا كان الذكرُ هو القويّ، فالأنثى هي الضعيفة؛ وإذا كان هو صاحبَ القرار والرأيِ الصائب، فهي المتقلّبةُ المزاج؛ وإذا كان هو العقلانيَّ، فهي العاطفية؛ وإذا كان هو المُعيلَ، فهي التي تتمّ إعالتُها. والمعجم الوسيط يعلن أنّ «الأنثى هي خلافُ الذكَر من كلّ شيء.»

ارتبطت الصفاتُ أعلاه بالأدوار التي لعبها كلُّ جنسٍ على حدة. فكانت أدوارُ الطبّاخة والمربّية وربّة المنزل، مع ما يستلزمها من صفاتٍ كالحنان والصبر والترتيب والهدوء، ملازِمةً، بل محدِّدةً، لهويّة المرأة. وأما أدوارُ المحارب والمُعيل والمسؤول والمنقِذ، مع ما يرافقها من مواصفاتٍ كالقوة والشجاعة والقرار الصائب، فملازمةٌ لصورة الرجل.

بيْد أنّ المجتمع الكوني يشْهد تحوّلاً من حيث توزيع الأدوار. فمنذ أن خرجت المرأةُ من بوتقة منزلها، لم يعد دورُها مقتصراً على التربية والأعمال المنزلية، بل تعدّاه ليطاول الكثيرَ من الميادين التي كانت حكراً على الرجال. والأسئلة الجديرة بالطرح هي: ألا تتطلّب هذه الأدوارُ الجديدة مواصفات تَخْرج عن نطاق الأنماط التقليدية؟ ألا يؤدّي أيُّ تغيّر في أحد عنصرَي المعادلة (أي النساء) إلى خللٍ في توازن هذه المعادلة؟ بمعنًى آخر، هل يستطيع الرجلُ الاستمرارَ في احتكار صفات القويّ والشجاع والمعيلِ وصاحبِ القرار متى أَثبتتِ المرأةُ أنها ليست ضعيفةً ولا محتاجةً إلى مَن يعيلها، بل شريكةٌ في القرار؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم البحث التالي بعرضٍ تحليليٍّ للصورة التقليدية للرجل والمرأة في المجتمع البطريركي، كما تجسّدتْ في نظرية فرويد. ثم يتطرّق إلى الناحية اللغوية كي يبْسط مختلفَ تجلّيات الهيمنة الذكورية في أداة تواصلنا اليومية، كاشفًا بذلك أسبابَ هذه الهيمنة.

* ـ أستاذة الألسنية في جامعة البلمند، لبنان.

فرويد وتجسيد الصورة التقليدية للرجل والمرأة

فرويد أبو التحليل النفسي: فهو واضعُ أُسُسِهِ في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وسببُ اهتمامنا هنا بنظريته هو أنها جسّدتْ بوضوح نظرةَ الرجل إلى المرأة في المجتمع البطريركي، بل برّرتْها وكرّستْها «علميّاً». وهنا خطورتُها: إذ إنّ تهميشَ المرأة، والنظرةَ الدونيةَ إليها، وجدا أرضيةً «علميةً متينة،» تُقْنع الإنسانَ المتعلّمَ، الذي لم تعد تكفيه الخرافاتُ والتقاليدُ المتوارثة، بأنّ الرجل ـ بفضلٍ وابتداءٍ من تكوينه البيولوجيّ ـ أفضلُ من المرأة.

يقرّ فرويد في غير موضعٍ بأنه يجهل الكثيرَ من الأمور المتعلّقة بالتكوين الأنثويّ. فقد كتب في ١٩٢٤/١٢/٨ إلى زميله كارل أبرهام: «أعترفُ بأنّ الشقّ الأنثوي من المسألة هو بالنسبة إليَّ بالغُ الغموض.» وفي العام ١٩٢٦ سأل: «أليست الحياة الجنسية للمرأة الراشدة هي **القارّةَ السوداءَ** بالنسبة إلى علم النفس؟»[١] ومع ذلك، فإنه لم يتردّدْ في إطلاق نظرية حول حياة المرأة الجنسية، وعلاقتِها بجسدها، ومن ثم علاقتِها بالرجل وبالعالم الخارجيّ. وهكذا سلّم بأن مركّبَ الخصاء هو مصيرُ كلِّ فتاة ما إنْ تكتشف في جسدها عضوًا تناسليّاً مختلفًا عن أخيها: «تلاحظ [الفتاة] القضيبَ الكبيرَ الظاهرَ للملإ الذي يملكه أخوها أو تِرْبٌ من أترابها، وتجد فيه فورًا النسخةَ الأجودَ لعضوها الصغيرِ المتواري؛ ومنذ ذلك الحين، تقع ضحيةً للرغبة في القضيب.»[٢] والنتيجة الحتمية لذلك، بحسب فرويد، هو وقوعُ الفتاة ضحيةً لمركّب الدونيّة. وهذا ما كرّره في غير موضعٍ من كتاباته، إذ قال عامَ ١٩٣١ إنّ «المرأة تُقرّ بأنها مخصيّة، معترفةً بذلك بفوقيّة الرجل وبدونيّتها.»[٣] وهكذا ألغى البعدَ الاجتماعي لهيمنة الرجل على المرأة، ناسبًا إيّاها إلى التركيبة **الجسدية** لكلٍّ من الجنسين، جاعلاً من ذلك «حقيقةً» علميةً، لا بل حقيقةً فيزيولوجيةً بدهيةً تلاحظها كلُّ فتاة منذ طفولتها!

غير أنّ المشكلة في رأينا ليست في الفيزيولوجيا، بل في **نظرتنا إليها**. يقول فرويد: «من البدهيّ أنه إذا أكّدنا وجودَ الازدواجية الجنسية (bisexualité) في تركيبة الكائن البشري، فإنّها بارزةٌ عند المرأة أكثر منها عند الرجل. فالرجل لا يملك في النهاية إلاّ منطقةً تناسليةً واحدةً مهيمنة، عضوًا تناسليّاً واحدًا، بينما تمْلك المرأةُ اثنين: المهْبل، وهو نسائيٌّ محض؛ والبظر وهو مشابهٌ للعضو الذكوري.»[٤] ولكنْ لماذا يكون «البظرُ مُشابهًا للعضو الذكوري،» ولماذا يقلُّ أنثويةً عن المهبل؟ (فرويد يسمّيه في مواقعَ أخرى من المرجع نفسه «القضيبَ الصغير»!).[٥] ولِمَ لا تكون له فرادتُه كعضوٍ أنثويّ (وهو كذلك في الواقع)؟ لِمَ لا يكون، بكلّ بساطة، جزءًا لا يتجزّأ من التكوين الأنثوي الفيزيولوجي المركّب؟ والأهمّ: لماذا لم يتكلّم فرويد عن نقصٍ فيزيولوجي عند **الرجل** بسبب عدم وجود عضوٍ تناسليّ ثانٍ داخليّ في تكوينه الجسديّ؟ لماذا قارن المرأةَ بالرجل دائمًا، لا العكس؟

لكلّ هذه الأسئلة جوابٌ واحدٌ عند فرويد: إنه أولويّة الفَلوس: «بالنسبة إلى الجنسين، ثمة عضوٌ تناسليٌّ واحدٌ، هو العضوُ الذكريّ، يلعب دورًا. لا توجد، إذنْ، أولويةٌ تناسلية، وإنما أولويةُ الفَلوس.»[٦] هذه الفكرة تختصر نظريةَ فرويد وتبيّن أنّ المرأة بالنسبة إليه ليست إلاّ صورةً مشوّهةً عن الرجل.

رُبَّ معترض يقول إنّ فرويد عندما يتحدّث عن الفلوس إنما يتحدّث عنه كرمز. ولكنْ هل يمكن اعتبارُ الفَلوس رمزًا حياديّاً؟ أوَليس رمزًا ذكوريّاً؟ بل أليس هو الـ رمز الذكوري؟

ومَن نَظَرَ عن كثبٍ إلى حياة فرويد وَجد أنه، منذ شبابه، مؤمنٌ بهيمنة الرجل على المرأة. ففي رسالةٍ كتبها إلى خطيبته قبل أشهر من زواجهما، قال: «انتظري قليلاً. عندما أعود، ستعتادين من جديد أن يكون لك سيّد؛ سيّدٌ قاسٍ بلا ريب، ولكنكِ لن تستطيعي أن تجدي أحدًا يحبُّكِ إلى هذا الحد...»[٧] وكان قد كتب إليها في رسالة سابقة: «مِن غير المعقول رميُ النساء في معترك الحياة، كما هو الأمرُ بالنسبة إلى الرجال. أعليَّ مثلاً أن أعتبرَ حبيبتي الناعمةَ، الرقيقةَ، منافسةً لي؟ في هذه الحال، سأَخْلُصُ إلى القول، كما فعلتُ منذ سبعة عشر شهرًا، إنني أحبّها، وأفعلُ كلَّ شيء كي أبعدَها عن هذه المنافسة، وأُسند إليها حصرًا هدوءَ الاهتمام ببيتي.»[٨]

وهكذا فإنّ فرويد عالمَ النفس هو، قبل كلّ شيءٍ، فرويد **الرجلُ** الذي كتب السطورَ السابقة، وهي سطورٌ أقلُّ ما يقال فيها إنها عنصريةٌ ذكورية، وتترجم النظرةَ الدونيةَ إلى المرأة التي تحتاج إلى «سيّد،» والتي لا يمكن أن تَدخل حلبةَ الصراع في العالم الخارجي، بل عليها أن تبقى أسيرةَ بيتِها وعائلتِها و«سيّدِها» الرجل.

إذن، حسب نظرية فرويد، الذكر هو الكيانُ البشري النموذجي الذي ينبغي على المرأة أن تقارن نفسَها به لتلاحظَ أنّها منقوصة. إنّ وجودَ العضو التناسلي الذكري في جسد الرجل هو دليلٌ، أو الـ دليلُ، على فوقيته، في حين أنّ عدمَ وجوده في جسدها دليلٌ قاطعٌ على دونيتها. ونلاحظ هنا أنّ وجود عضو تناسلي داخلي في جسدها، وغيابَه في جسده، لا وزنَ لهما في هذه المعادلة.

نستطيع، إذنْ، أن نبسّطَ نظريةَ فرويد كما يلي:

الرجل = المرأة + العضو التناسلي الذكري،

أو:

المرأة = الرجل ـ العضو التناسلي الذكري.

---

١ ـ Sigmund Freud, **La question de l'analyse profane** (Paris: Puf, 1994), p. 36.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ Sigmund Freud, **La vie sexuelle** (Paris: Puf, 1999), p.126.

٧ ـ ٨ ـ Sigmund Freud, **Correspondance 1873-1939** (Paris: Gallimard, 2001), p.172, 87.

صورة الرجل والمرأة في اللغة

لنبدأ الآن بمعالجة الشقّ اللغوي من المسألة. فإذا أردنا أن نفهم معنى كلمة «ذَكَر،» أفادنا **المعجم الوسيط** بالتالي: «يقال: رَجُلٌ ذَكَرٌ: قويٌّ شجاعٌ أبيّ. ومطَرٌ ذكرٌ: وابلٌ شديد. وقولٌ ذَكَرٌ: صلْبٌ متين. وشِعْرٌ ذَكَرٌ: فَحْلٌ... والمُذَكَّرةُ من النساء: المتشبِّهةُ في شمائلها بالرجال.» بينما يكتفي المعجم نفسُه في المدخل المخصّص لكلمة «أنثى» بتعريفها بما يلي: «الأنثى هي خلافُ الذَّكَر من كلّ شيء»... و«أَنُثَ أُنوثةً وإناثةً: لانَ، فهو أنيثٌ.» ها هو المعجم، إذنْ، يحدِّد لنا الصفات المتصقة بالذكورة، بينما الأنوثة الملخَّصة بكلمة «ليونة» هي عكسُ الذَّكَر «الشجاع، الصلب، المتين.»

لننتقل الآن إلى الشقّ المتخصّص بالتكوين اللغوي، عنيتُ بذلك علمَ الصرف. إنّ نظرة سريعة إلى قواعد اللغة العربية تفيدنا بأنّ الاسم قسمان: مذكّر أو مؤنّث. ولكي نربطَ اللغة بموضوع بحثنا، فإنّ علينا أن نثبتَ علاقةَ المذكّر اللغوي بالذكر البيولوجي، والمؤنّث اللغوي بالأنثى البيولوجية. يتحدّث معجم **المنجد** عن «المذكّر الحقيقي» أي الذي «له أنثى من جنسه كالرّجل والجمل،» وعن «المذكّر غير الحقيقي كالكتاب والباب.» وما يهمّنا هنا هو المذكّر والمؤنّث الحقيقيان: ذلك أنه، في ما يخصّ الأشياءَ، حيث المذكّرُ والمؤنّثُ غيرُ حقيقيّيْن، لا مبرّرَ منطقيّاً لانتساب هذه الكلمة أو تلك إلى المذكّر أو المؤنّث. فلو سألنا أنفسَنا: لماذا نصنّف «جبل» مذكّرًا و«شجرة» مؤنّثًا، فلن نعثرَ على حجّة منطقية. ولهذا السبب نلاحظ في الفرنسية مثلاً أنّ montagne (جبل) مؤنّثة وأنّ arbre (شجرة) مذكّر ـ إذ يبقى المذكّر والمؤنّث في هذه الحال جزءًا من اعتباطية الدليل اللغوي (arbitraire du signe). لكنّ الوضع يختلف تمامًا عندما يتعلّق الأمرُ بالمذكّر والمؤنّث الحقيقيين: فالعلاقة واضحة ومباشرة بين اللغة والواقع البيولوجي، حيث الرجل مذكّر والمرأة مؤنّث، وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى ذكور الحيوانات وإناثها.

كما أشرنا، إذن، الاسمُ في العربية مذكّر أو مؤنّث. والواقع اللغوي يبرهن لنا أنّ الثاني مشتقٌّ من الأول لا العكس. فـ «أنّثَ الكلمة» في **المعجم الوسيط** يعني «ألحقَ بها علامةَ التأنيث.» وأما عبارة «ذكّر الكلمة» فغيرُ موجودة في هذا القاموس، ونادرًا ما تُستعمل في كتب القواعد العربية؛ ذلك لأنّ الاسم ليس بحاجة إلى تذكير لكونه مذكّرًا أصلاً، ومتى أردنا تأنيثَه أضفنا إليه علامةَ التأنيث. ويفيدنا **المنجد** بأنّ «الاسم المذكّر لا يحتاج إلى علامةٍ تدلّ على تذكيره. أما المؤنّث فعلاماتُه ثلاث: التاءُ المربوطة، نحو: نعمة وقدرة؛ والألف المقصورة، نحو: عذرى وفضلى؛ والألف الممدودة، نحو: سوداء وبيْداء.» هذا بالنسبة



فرانسواز اريتييه: سببُ سيطرة الرجال على النساء: رغبتُهم في السيطرة على الولادات، وبخاصةٍ الذكور.

إلى الأسماء. أمّا الأفعال فهي أيضًا، ما خلا صيغة المتكلم، تصرَّف بطريقةٍ مختلفةٍ تبعًا لهوية الفاعل الجندرية. ولمعرفة أصل الفعل علينا الرجوعُ إلى جذره الثلاثي، على وزن «فَعَلَ،» وهذا الوزن هو نفسُه المعتمَدُ في مذكّر الغائب المفرد، وتكفي إضافةُ التاء حتى يتحوّل الفعلُ إلى مؤنّث («فعلتْ»).

وعليه، فلو أردنا تبسيطَ معطيات علم الصرف في ما يتعلّق بالمؤنّث والمذكّر، حصلنا على الآتي:

المؤنّث = المذكّر + علامة التأنيث.

ولكنّ هل نستطيع القول إنّ المذكّر = المؤنث ـ علامة التأنيث؟

الردّ بالإيجاب ليس سهلاً، إذ إنّ اللغة تَعتبر المذكّر هو الصيغةَ الأصلية التي يتفرّع منها المؤنّثُ عبر إضافة علامة التأنيث، ولا تعتبره مشتقّاً من المؤنّث عبر حذف تلك العلامة. وهذا أمرٌ يؤكّده علماءُ الألسنية، بمن فيهم أكثرُ المطالبين بحقوق المرأة، كمارينا ياغلّو التي صرّحتْ بأنّ «أحدًا لا يشكّ في أنّ المؤنّث مشتقٌّ من المذكّر.»(١) وهنا تتّضح علاقةُ هذا التصنيف اللغوي بالواقع الاجتماعي والثقافي. فقد فسّر عالمُ الألسنية أنطوان مييه هذه الظاهرةَ منذ عشرينيات القرن الماضي، قائلاً: «إذا أردنا أن نَفْهم لماذا يكون المؤنّثُ، في اللغات التي تميِّز بين المذكّر والمؤنّث، دائمًا مشتقّاً من المذكّر، لا الصيغةَ الأساسيةَ، فإننا لا نستطيع ذلك إلاّ إذا فكّرنا في **الوضع الاجتماعي** للرجل والمرأة في العصر الذي تكرّستْ فيه تلك الصيغتان.»(٢) هذا القول صائب، وتَشْهد عليه العاداتُ اللغويةُ التي تحوّلتْ إلى قواعدَ نحترمها ونطبّقها من دون أن نسائل أنفسَنا عن مدى صلتها بالمنطق أوّلاً وبواقعنا المعاصر ثانيًا.

---

١ ـ Marina Yaguello, **Les mots et les femmes** (Paris: Payot, 2002), p.28.

٢ ـ Antoine Meillet, "La catégorie du genre et les conceptions des Indo-européens," **Linguistique historique et comparée**, 1921, p.29.

نلاحظ مثلاً حالةً خاصةً باللغة العربية: إذ لا يُجْمَعُ اسمُ جنسٍ مذكّر لغير العاقل جمعًا مذكّرًا سالمًا، بل يكون جمعَ تكسيرٍ أو جمعًا مؤنّثًا سالمًا. يورد د. محمد قاسم في قائمة الأسماء التي تُجمَع بصيغة المؤنّث السالم: «اسم الجنس لغير العاقل الذي لم يُسمعْ له جمعُ تكسير، نحو حمّام ← حمّامات، مطار ← مطارات...»[١] وكذلك الأمر بالنسبة إلى صفة اسم الجنس لغير العاقل التي لا يُمْكن أن تُجمع إلاّ بصيغة المؤنّث السالم. ويضيف المرجعُ نفسُه إلى جمع المؤنث السالم ما يلي: «صفة المذكّر غير العاقل، نحو: جبل شاهق ← جبال شاهقات. يوم معدود ← أيام معدودات.» فلماذا يكون جمعُ المذكّر السالم متخصّصًا بالعاقل، بينما يُنسب غيرُ العاقل إلى المؤنث؟ أنعزو الأمرَ إلى المصادفة؟ طبعًا لا، بل إنها إرادة لغوية واضحة تهدف إلى حفظ مكانة القيم الذكورية من خلال إزاحة كلّ ما هو غير عاقل من إطار المذكّر اللغوي!

والواقع أنّ خلف غطاء هذه الهيمنة لغزًا كبيرًا. فلنعدْ إلى معطيات علم الصرف، ولنقارنْها بمعطيات المجتمع البطريركي المتمثّلة في نظرية فرويد. إنّ مجرّد مقارنة المعادلتين الآنفتي الذكر:

الرجل = المرأة + العضو التناسلي الذّكري (حسب فرويد)

والمؤنّث = المذكّر + علامة التأنيث (حسب علم الصرف)

تفيدنا بأنّ علماءَ الصرف حافظوا على منطق المعادلة نفسه مع إحلال المذكّر مكانَ المرأة، والمؤنّث مكانَ الرجل. وكنّا قد لاحظنا أعلاه أنّ علماء الصرف اعتمدوا الصيغةَ المنقوصة، أيْ صيغة المذكّر، كصيغة مولِّدة للمؤنّث. إنه المنطق الذي يتحكّم بـ «الطبيعة» كما يصفها المجتمعُ البطريركي: «المنقوص» بيولوجيّاً (أي الأنثى) هو الذي يَمْلك صفةَ التوليد. ولكنّ ما فعله اللغويون إنما هو عملية استبدالِ أسماءٍ فقط: فبدلاً من أن يقولوا إنّ الصيغة التي تولّد الصيغَ الأخرى هي المؤنّث، كما هو الحالُ في الطبيعة، فإنهم نسبوا إلى الصيغة الأساسية، المولِّدة، صفةَ المذكّر.

إنّ نقلَ معطيات الطبيعة إلى اللغة أمرٌ طبيعي. ولكنّ إحلالَ المذكّر مكانَ المؤنّث اعترافٌ واضحٌ من قِبل الرجل بأهمية القدرة الأنثوية الاستثنائية على الإنجاب. ولو لم يكن الأمرُ كذلك لما اشتهى الرجالُ هذه القدرة وطمعوا بها، بل لتخلّوا عن الفَلوس (phallus)، أساسِ القيم الذكورية، المتمثّل في صفة «الزائد،» ليتّخذوا لأنفسهم في اللغة الصيغةَ المنقوصةَ بهدف حيازة القدرة على التوليد. وعليه، فإنّ ما كان تحقيقُه مستحيلاً فيزيولوجيّاً، أصبح ممكنًا لغويّاً! بعبارةٍ أخرى، لو كانت الفالوسية، المتمثّلةُ في صفة «الزائد،» هي القيمةَ الإيجابيةَ فعلاً، لما تخلّى الرجالُ عنها في اللغة، التي تشكّل (كما تجلّى في دراستنا) معقلاً من معاقل الهيمنة الذكورية. إنّ تخلّيهم عن القيمة الزائدة، بالرغم من أهميتها في نظرهم، أتى، إذنْ، نتيجةً للرغبة في امتلاك ما هو أهمُّ منها: القدرة على التوليد، التي هي مِلْك للنساء.

تَدْعم عالِمةُ الأنتروبولوجيا فرانسواز إيريتييه الفكرةَ السابقة، إذ تعزو سيطرةَ الرجال على النساء إلى رغبتهم في السيطرة على الولادات، وبخاصةٍ الذكور. تقول إيريتييه: «لمّا كانت النساء هنّ ذلك الموردَ النادرَ الذي يجب استعمالُه على أفضل وجهٍ لإنجاب الذكور، فقد كان على الرجال امتلاكهنّ.»[٢] ذلك أنه كان من العسير على الرجال أن يتقبّلوا أنّ الطبيعة جعلت النساءَ «قادراتٍ ليس فقط على إنجاب المشابِه، أي الفتيات، بل على إنجاب المختلف أيضًا، أي الصبيان.»[٣]

إذن تبيِّن لنا معطياتُ اللغة والأنتروبولوجيا أنّ سبب سيطرة الرجال على النساء هو الرغبةُ في امتلاك القدرة على التوليد. وبناءً عليه نستطيع القول إنّ هذه الهيمنة ليست قانونًا من قوانين الطبيعة، ولا تتأتّى من تمايزٍ فيزيولوجيّ لصالح الرجل، بل هي استراتيجيةٌ بحتة هدفُها السيطرة على مواقع القوة. وموقعُ القوة هنا، أي الإنجاب، مِلْكٌ للمرأة. وامتلاكُه يوجب السيطرةَ على صاحبة هذه القدرة، أي المرأة. ولكي يستطيع الرجلُ السيطرةَ عليها، كان عليه إضعافُها: في البداية كي تكون المنافسةُ سهلة، وفي مرحلة ثانية كي تبرز صورتُه متألّقةً بالمقارنة مع صورتها الباهتة. فما كان منه إلاّ أن نسب إليها كلَّ مساوئ الطبيعة البشرية.

أمازال التقسيم الثنائي للمواصفات ينطبق على واقع الرجل والمرأة؟

جرّاء الظلم الذي ألحقه المجتمعُ البطريركي بالمرأة، كان من الطبيعي أن يأتي يومٌ يستفيق فيه نصفُ البشرية من كبْوته، ليسائل نفسَه والمجتمعَ عن دقّة هذا التقسيم الثنائي للمواصفات؛ وهو تقسيمٌ كان يختبئ دائمًا وراء قناع «التمايز الضروري» بين الجنسين، لِكون هذا التمايز «ملازمًا» (كما زُعِم) للطبيعة البشرية، ولأنّ عدمَ احترامه (كما زُعِم أيضًا) يُغْرقنا في مستنقعٍ من الفوضى واللَّبْس.

ولكنْ، عمليّاً، ما هي الصفاتُ التي تميِّز رجلاً من امرأة حين يمارسان المهنةَ نفسَها في الظروف الاجتماعية ذاتها؟ قد يتحدّث البعضُ عن الفوارق البيولوجية، وهي موجودةٌ طبعًا (وإلاّ لما كان هناك رجالٌ ونساء!)، غير أنّ علينا في هذه الحال أن نتجنّب الوقوعَ في فخّ «القدَر البيولوجي» الذي يربط محاسنَ

---

١ ـ محمد قاسم، **النحو الجامع** (طرابلس: جروس برس، ١٩٩٨)، ص.١٢٠.

٢ ـ ٣ ـ Françoise Héritier, **Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie** (Paris: Odile Jacob, 2002), p. 133, 131

الشخص الحميدة وعيوبَه بانتمائه الجنسي. ذلك أنّ الطبيعة البشرية واحدة: فالعظمة والنذالة، والقوة والضعف، والشجاعة والجبن، موجودةٌ كلُّها وفي الوقت نفسه لدى الملك ماكبث ولدى كلّ واحد منّا. ولكي نوضحَ كيف يستحيل أن يناط جنسٌ بصفاتٍ دون غيره، وأنّ كل هذا التصنيف اجتماعيٌّ بحت، دعونا ندرس التطورَ الحاصل في مجتمعنا، ونسجّل الفوارق الكبرى بين مجتمعين مختلفين.

أ ـ الرجل/الأب في جزر تروبريان: يتحدث عالمُ الأنثروبولوجيا مالينوفسكي عن الأب في شمال غرب بلاد الميلانيزيا، فيقول إنه «الرجل المتزوّج من الأم، ويعيش معها تحت سقفٍ واحد... وُصف لي الأب... كغريب... وعندما يكْبر الطفل... يعْلم أنّ اسمَه الطوطميّ مختلفٌ عن اسم والده ومطابقٌ لاسم أمّه. ويتعلّم أيضًا أنّ كل الواجبات والممنوعات ومدعاة فخره تجْمعه بأمه وتفْصله عن أبيه.»[1]

هذا النمط الاجتماعي مختلف تمامًا عمّا نعيشه في مجتمعاتنا. وما يعتبره البعضُ طبيعيّاً وبدهيّاً ليس في الحقيقة إلاّ نمطًا اجتماعيّاً وثقافيّاً يختلف باختلاف المجتمعات. ففي جزر تروبْريان ليست صورةُ الرجل مرتبطةً بالفوقية، ولا صورةُ الأب ملازمةً للسلطة؛ فالأب ليس ربَّ الأسرة ولا زعيمَها.

ب ـ المرأة والرجل في مجتمعنا: لنرَ الآن التطورَ الحاصلَ في وضع الرجل والمرأة عندنا. إنه تطور يطاول وضعَ المرأة أكثر مما يطاول وضعَ الرجل؛ وهذا أمرٌ طبيعيّ: فهي التي عانت الإجحافَ فترةً طويلةً من الزمن، وأُسندتْ كلُّ الصفات الحميدة إلى الرجال فتمسّكوا بها. وكان من الطبيعي أيضًا أن يأتي يومٌ تحاول فيه النساءُ تصحيحَ المسار الذي فُرض عليهنّ. ولكنّ أيَّ تطور في واقع المرأة لا بدّ من أن يؤثّر في وضع الرجل، لأنّ توزيعَ الأدوار في المجتمع البطريركي تمّ بشكلٍ قاطع: للمرأة الاهتمامُ بالأمور المنزلية فقط، وللرجل حصرًا حريةُ إدارة المسائل الخارجة عن نطاق المنزل. كذلك الأمرُ بالنسبة إلى تقسيم المواصفات، إذ إنّ الصفات المنسوبة إلى الذكور منسوبةٌ حصرًا إليهم، وعكْسَها منسوبٌ حصرًا إلى الإناث. لكنّ التغيير الحاصل في دور المرأة، ولاسيما المتعلّمة والعاملة، شكّل انقلابًا في المعايير. فمعادلة القويّ/الضعيفة، العقلاني/العاطفية، المعيل/ربّة المنزل... اهتزّت بمجرد التحوّل في الركن الثاني من المعادلة. فدراسة المرأة وعملها يتطلّبان الذكاءَ والطموحَ والقدرةَ على أخذ القرارات ـ وكلُّها صفاتٌ لم تكن تُعتبر أنثوية، بل كانت تُنسب إلى الرجال وحدهم. ومجردُ إثبات المرأة تمتُّعَها بها ينفي إمكانيةَ حصْرها بالرجال، ومن ثم لم يعد لهذه الصفات أن تحدِّد الذكورةَ دون الأنوثة.

فاطمة المرنيسي: نجحت النساء المتعلّمات في كلّ البلدان العربية في التسلّل إلى الجامعات ويشكّلن ثلث الجسم التعليمي.



لنبدأْ بدراسةٍ موجزةٍ لعدد الأطبّاء والطبيبات في لبنان بين العامين ١٩٨٠ و٢٠٠٧. فقد أفادتنا نقابةُ الأطبّاء في بيروت أنّ عدد الطبيبات سنة ١٩٨٠ كان ١٥٣، بينما ارتفع سنة ٢٠٠٧ إلى ١٨٩٣، بزيادة ١١٣٧ ٪، وهي زيادة عالية جدّاً مقارنةً بنسبة زيادة الأطبّاء الذكور التي تقدَّر بـ ٤٢٠ ٪ (كان عددهم ١٨٣٤، وارتفع مع الزيادة السكانية ومتطلّبات المجتمع الحديث إلى ٧٧٤٤). صحيح أنّ عددهم مازال يفوق عددهنّ، ولكنّ عددهنّ زاد ١٢ ضعفًا في ٢٧ عامًا، أيْ ثلاثَ مرّات أكثر من عددهم. وبينما كانت نسبتهنّ ٧,٧ ٪ من مجموع الأطبّاء، أصبحت اليوم تناهز ٢٠ ٪. لا شكّ في أننا لم نزل بعيدين عن المساواة، غير أنّ لهذا التطور معانيَ وأبعادًا كثيرة. فمهنةٌ كالطبابة، التي جرت العادةُ أن يُعهد بها حصرًا إلى الرجال لاستلزامها صفاتٍ إنسانيةً ساميةً مميّزة، أصبحتْ تمارَس بكثافةٍ ونجاحٍ من قِبل النساء. وهذا يدلّ على أنهنّ يمتلكن كلّ الصفات التي تؤهلهنّ لذلك.

على أنّ هذا التطور تعدّى الطبَّ إلى مهنٍ أخرى، كالتدريس الجامعي. تقول عالمةُ الاجتماع المغربية د. فاطمة المرنيسي: «بحسب الإحصائيات الحديثة، نجحت النساءُ المتعلّمات في كلّ البلدان العربية، بما فيها بلدانُ الخليج، وبالرغم من كلّ العقبات، في التسلّل إلى الجامعات، حيث تشكّل النساءُ، في أغلبية الحالات، ثلثَ الجسم التعليمي.»[2] وتؤكّد د. بثينة شعبان كلامَ المرنيسي،[3] إذ تشْهد لتوسّع نطاق نشاط المرأة المهني: «دخلت المرأةُ العربيةُ البرلمانَ، وتسلّمت حقائبَ وزارية، وأخذتْ تمثّل بلادَها في السفارات والمؤتمرات الدولية... حتى النشاطُ العسكري، وميادينُ الرياضة، وقيادةُ

١ ـ Bronislaw Malinowski, **La vie sexuelle des sauvages** (Paris: Payot & Rivages, 2000), p.20-21.

٢ ـ Fatima Mernissi, **Le monde n'est pas un harem** (Paris: Albin Michel, 1991), p.10.

٣ ـ بثينة شعبان، **المرأة العربية في القرن العشرين** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠).

الطائرات، وريادةُ البحار، وإدارةُ المؤسسات، وسدّة الفضاء، وصفحات الإعلام، ورئاسةُ الوفود، ومراكز الأبحاث، وتحرّيات الشرطة، والمهمات الأمنية، وغيرها من المجالات، لا تخلو اليومَ من مشاركة المرأة. وهي مشاركة تزداد باطّراد مع الزمن.»

خاتمة

وهكذا أثبتت المرأةُ كفاءتها من خلال قيامها بعملها، وأَقنعتْ حتى أكثر المشكّكين فيها بأنها أهلٌ لممارسة أية مهنة. وبذلك برهنتْ خطأ كلّ النظريات القديمة التي صوّرتْها كائنًا ضعيفًا، مسلوبَ الإرادة، ذاتَ قدراتٍ فكريةٍ محدودة. وما كان يخشاه فرويد أو غيرُه من أن «تُرمى المرأةُ في معترك الحياة» أثبت أنه يخبّئ استثارًا ذكوريًا بكلّ مكاسب العمل المهني، الفكري والمادي، واستئثارًا من ثم بقيم إثبات الذات والنجاح والثقة بالنفس.

وهكذا يكون الواقعُ قد أثبت سقوطَ مبدإ التقسيم الثنائي للمواصفات، مؤكّدًا بذلك أنه اجتماعيٌّ بحت، يختلف من مجتمع إلى آخر (كما هو الحال بالنسبة إلى جزر تروبريان)، ويتطوّر مع تطوّر المجتمعات (كما هو حالُ مجتمعنا).

ولكنْ يبقى السؤال: هل سيؤثّر هذا التحوّلُ في المتخيّل العامّ، أمْ ستبقى البشريةُ أسيرةَ الانفصام بين الواقع والمتخيّل الموروث؟ الإجابة ليست يسيرة؛ إذ لا بدّ من العمل الفكري الدؤوب لتوضيح جذور وحقيقةِ ما تنطوي عليه الصورُ التنميطيةُ الملتصقةُ بالرجل من جهة، وبالمرأة من جهة أخرى.

شمال لبنان

ماذا عن الجهة الثامنة؟

شـــــورش يوسف ◆

الخامسةَ
كان موعدُنا
عندما التقيتُها في الرابعة.

◆◆

تحبّني لأنّي....
تَكْرهني لأنّي....
هي لأنّي....

◆◆

كلَّ مساء
تَمْسحُ عن النافذة الغبارَ

يقفُ في شارعِها
يَمْسحُ الغبارَ عن الهواء!

◆◆

شاجَرَني..
هزمني..
لحِقَ بكَ..
...خائبًا رجعَ ظلّي.

◆◆

أراكَ
دائمًا تثورُ على جبيني
يدي.

◆◆

الرياحُ المسترجلةُ
على الشجر
تُحاكمُها أنوثتُها
بين يدي الجبلِ.

◆◆

لقد نَسُوني تمامًا
كلّما لفظوا اسمي
تذكّروكَ.

سوريا

◆ ـ شاعر من سورية.

الفلاسفة والنبوّة

«آه من أولئك الذين لا يعرفون كيف ينصتون أو كيف يتحدثون» (هيراقليطس)

فريد العليبي*

تقدّم الكتبُ المقدّسةُ نفسَها باعتبارها ذاتَ مصدر متعالٍ: فهي ليست كلامَ إنسان بل وحيٌ جادت به السماء. وقد برزتْ عدةُ مشكلات في العلاقة بذلك: فهل النصّ المقدّس رسالةٌ من الله أوكل إلى بشرٍ مصطفين مهمّةَ تبليغها إلى بقيّة الناس؟ أمْ أنه قولُ بشرٍ موسومين بالرُّسُل والأنبياء؟ أمْ هو قولُ ناقلي كلامهم بعد موتهم بسنين قد تكون طويلة؟ ثم أيةُ غايةٍ تطلبها الكتبُ المقدّسة؟ وهل تلتقي في ذلك مع الفلسفة أمْ تختلف؟ وهل يحتاج البشرُ دومًا إلى الأنبياء؟

غنيٌّ عن البيان أننا لا نروم هنا تقديمَ أجوبة تفصيلية، وإنما سنتعرّض إلى مسألة النبوّة، التي تقع في قلب تلك الأسئلة، وقد يساعد فكُّ مغاليقها في الإبانة عن إشكاليّاتٍ أخرى وثيقة الصلة بها، مثل الوحي والمعجزة والألوهية، مرتكزين أساسًا على فيلسوفيْن هما أبو بكر الرازي وسبينوزا، لاشتراكهما في النظرة التحليلية النقدية إلى المسألة موضوعِ حديثنا، وإنِ اختلف الفضاءُ الحضاريُّ الذي ينتميان إليه.

الرازي والتشكيكُ في النبوّة

ضمن الموروث الفلسفي العربي برز أعلامٌ كبار انشغلوا بتحليل مسألة النبوّة ونقدِ الأنبياء، مثلُ ابن الريوندي[1] وأبي عيسى محمد بن هارون الورّاق في علم الكلام، وابن المقفّع وأبي نواس وبشار بن بُرد والمعرّي في الشعر والأدب. ويمثّل أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي أحدَ ألمع هؤلاء، ونظفر بآرائه في هذا الخصوص في ما كتبه في العلم الإلهي والمناظرة بينه وبين المتكلّم الإسماعيلي أبي حاتم الرازي وفي الشذرات التي وصلتْنا من كتابه **مخاريق الأنبياء** الذي تمّ إتلافُه. ورغم الحجْر الذي فُرض على آرائه، فإنّ استنطاقَ ما وصلَنا من مؤلّفاته ورسائله، وما أورده خصومُه، يساعد على الإمساك بناصية تلك الآراء في خطوطها العامة على الأقلّ.

تناول الرازي مسألةَ النبوّة من موقع المُنْكر الرافضِ لها. وأقام حجاجَه بشأنها على أساس العقل، الذي اعتبره الدليلَ الذي لا دليلَ سواه؛ كما اعتبره ملْكًا مشاعًا للناس كافةً، وبإمكانهم متى استندوا إليه بلوغُ الحكمة. وعندما يوجّه المتكلّم الإسماعيلي إليه السؤالَ التالي: «هل يستوي الناسُ في العقل والهمّة والفطنة أمْ لا؟» تأتي إجابته واضحة: «لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعينهم لاستووْا في الهِمم والعقول.»[2]

* ـ دكتوراه فلسفة. أستاذ الفلسفة بكليّة الآداب، القيروان (تونس). من مؤلّفاته: **رؤية ابن رشد السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

١ ـ يعتبر عبد الأمير الأعسم أنّ «ابن الريوندي» هو الاسم الحقيقي لمن درج الباحثون على تسميته ابن الروندي أو ابن الراوندي. أنظر: عبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الريوندي الملحد** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٧٥). وأنظر أيضًا عبد الأمير الأعسم، **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة**، جزءان (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨/١٩٧٩). وكان ابن الريوندي شخصيةً فكريةً مثيرةً للجدل، وقد ردّ عليه كثيرون مثل الكندي والفارابي والخيّاط المعتزلي. يقول عنه الخيّاط: «وقد ألّف عدةَ كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحْد الرسالة وشتْمِ النبيين.» الخيّاط، **كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد**، تحقيق نيبرج (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٧/١٩٨٨)، ص ٤٦.

٢ ـ أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي، **رسائل فلسفية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠)، ص ٢٩٦.

والملاحَظ أنّ الرازي يفْصل بين النبوّة والألوهية. ففي حين يُنْكر النبوّة، فإنه يقرّ بوجود الإله الذي مَنح الإنسانَ العقلَ وحمّله مسؤولية التفكّر والتدبّر لتحليل ما يعترضه من قضايا: «إنّ الباري ـ عزّ اسمُه ـ إنما أعطانا العقلَ وحبانا به لننالَ ونبلغَ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهر مثلِنا نيلُه وبلوغُه. وإنه أعظمُ نِعم الله عندنا، وأنفعُ الأشياء لنا، وأجداها علينا؛ فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسْناها وذلّلناها... وبالعقل أدركْنا جميعَ ما يرفعنا ويحسّن ويطيّب به عيشنا... وبه أدركنا الأمورَ الغامضة... وبه وصلْنا إلى معرفة الباريء عزّ وجلّ، الذي هو أعظمُ ما استدركنا وأنفعُ ما أصبْنا... وإذا كان هذا مقدارَه [أي العقل]...، فحقيقٌ علينا أن لا نحطّه عن رتبته... بل نرجع في الأمور إليه...»[1]

هذه الإشادةُ بالعقل يشترك فيها الرازي مع ابن الرويندي: فهذا الأخير اعتبر العقلَ أعظمَ النعم، وأنه قد صحّ عنه الأمرُ والنهيُ والتحسينُ والتقبيحُ والإيجابُ والحظر؛ ومن ثم فلا حاجة إلى النبوّة إذا كانت تتفق مع العقل لأنه يغْنينا عنها؛ أما إذا كانت متضادّةً معه، فأوْلى أن نرفضها؛ ومن ثمة فلا حاجة إليها في الحالين. كما ذهب إلى أنّ النبيّ جاء بما يتنافر مع العقل «مثل الصلاة، وغسلِ الجنابة، ورمي الحجارة، والطوافِ حول بيتٍ لا يَسْمع ولا يبْصر، والعدْوِ بين حجريْن لا ينفعان ولا يضرّان.»[2] ونفى المعجزة، مثلَ حديثِ الميضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة. وأبدى استغرابه من عدم نصرة الملائكة للنبيّ يومَ أُحُد، عندما توارى بين القتلى فزعًا. وتساءل كيف يَفهم النبيُّ ما لا يَفهمه بقيةُ الناس: فإذا كان ذلك بإلهام فإنّ لهؤلاء أيضًا إلهامَهم، وإنْ كان بتوقيفٍ فليس في العقل توقيف. كما رأى أنّ النبيَّ يقول ما يقوله المنجِّمون، مثل قوله لعمّار بن ياسر: «تقتلك الفئةُ الباغية.» وهذه الإشارات إلى نقد ابن الريوندي للنبوّة تكْشف أنّ الرازي فكّر في تلك المسألة ضمن تيّارٍ فكريّ تجرّأ على بلورة آراءٍ تنتقد الأنبياءَ من زاويةٍ عقلية. فإذا كان بعضُ الفلاسفة أمثال ابن رشد وابن ميمون وسبينوزا ولوك يروْن أنّ الحاجة إلى الأنبياء أخلاقيةٌ في جوهرها وتتعلّق بما هو عمليّ، فإنّ الرازي يرى أنّ الحاجة تنتفي إليهم في الأخلاق والمعرفة، وفي العقلين، العملي والنظري، إذ العقلُ في رأيه هو البوصلةُ أخلاقيّاً وعلميّاً على حدّ سواء، لا تفوته صغيرةٌ ولا كبيرةٌ، وما عجز عنه اليوم سيَبْلغه غدًا، والوهمُ كلّ الوهم كما سيقول فرويد عن العلم «أنْ نتصوّر أنّ في وسعنا أن نجدَ لدى غيره ما لا يستطيع هو أن يقدّمه لنا.»[3] وعلى هذا النحو يطْرد الرازي الوحيَ والإلهام، وهما المرتكزُ الذي تقوم عليه النبوّةُ، من دائرة انشغاله، ويجرّدهما من أية وظيفةٍ معرفيةٍ في النظر والعمل. وهو بهذا يحتلّ موقعًا خاصّاً ضمن تاريخ الفلسفة لأنه ينتمي إلى قلّةٍ قليلةٍ أخضعتِ المقدّسَ إلى سلطة النقد.

مع الرازي نحن في حضرة علمنةٍ مبكّرةٍ للعلاقة بين الديني والفلسفي. بل إنّ الأمر هنا لا يتعلّق بمجرّد فصلٍ بين المجالين، وإنما بطردٍ للنبوّة من مجالَي العمل والنظر باعتبارها من «مخاريق الأنبياء» التي صدّقها الناسُ فأضحوْا عبيدًا لها، فتحوّلتْ قيدًا يمنعهم من رؤية الحقائق كما هي. إنها خارج نطاق العقل، ولذلك ينبغي رفضُها. هذه هي القاعدة التي تقوم عليها مواقفُ الرازي. وعندما يُبْطل النبوّة، فإنه يُبْطل مشتقّاتِها أيضًا، وما جاورها، مثلَ الوحي والإمامة والولاية، فيحرِّر البشرَ من سلطة رجال الدين الآسرة.

من الحجج التي يستند إليها الرازي لإنكار النبوّة أنّ اصطفاءَ شخصٍ بعينه ومن شعبٍ بعينه لا يَخْضع لاعتبارات عقلية بل فوق عقلية. فذلك الاصطفاءُ، في رأيه، هو ما روّجه الأنبياءُ عن أنفسهم ونسبوه إلى الله: «مِن أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قومًا بالنبوّة دون قوم، وفضّلهم على الناس، وجعلهم أدلّةً لهم، وأحوجَ الناسَ إليهم؟ ومِن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك...؟»[4] الواضح أنه ضدّ الخلفية الإيديولوجية التي يقوم عليها اصطفاءُ الأنبياء من شعبٍ دون بقيّة الشعوب، ومن قبيلةٍ دون بقيّة القبائل. والله، برأيه، لا يمكن أن يرتكب هذه الفعلة؛ فالناس متساوون ولا فضلَ لهذا على ذاك. بل يذهب أبعدَ من هذا، معتبرًا ذلك التمييزَ مقدِّمةً إلى العداوات والحروب: «الأوْلى بحكمةِ الحكيم ورحمةِ الرحيم أن يُلْهم عبادَه أجمعين معرفةَ منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم، ولا يفضِّلَ بعضَهم على بعض، فلا يكونَ بينهم تنازعٌ ولا اختلافٌ، فيَهْلكوا. وذلك أحوطُ لهم من أن يجعلَ بعضَهم أئمّةً لبعض، فتصدِّقَ كلُّ فرقةٍ إمامَها وتكذِّبَ غيرَه، ويضربَ بعضُهم وجوهَ بعضٍ بالسيف، ويعمَّ البلاءُ ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات، وقد هلك بذلك كثيرٌ من الناس كما نرى»[5] ـ وفي هذا إشارةٌ وتنبيهٌ إلى مخاطر الطائفية التي تؤدّي لا محالةَ إلى الاقتتال والفتنة.

ومن حججه العقلية أيضًا في نقضه النبوّةَ ما ذكره في سجاله مع المتكلّم الإسماعيلي أبي حاتم الرازي. ففي حين يؤكّد هذا الأخيرُ حاجةَ الناس الدائمة إلى إمامٍ يرشدهم، بما في ذلك في مجال الفلسفة، يبيّن أبو بكر الرازيّ أنّ بإمكان كلِّ الناس أن يدركوا العلمَ متى طلبوه؛ والفلسفة نفسُها لا ينبغي استثناؤها من ذلك. يقول معترضًا على كلام أبي حاتم: «لم أُخصَّ بها [أي بالفلسفة] أنا دون غيري، ولكني طلبتُها وتوانوْا [أي الآخرون]

---

١ ـ أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي، «كتاب الطب الروحاني،» ضمن المصدر السابق، ص ١٧ ـ ١٨.

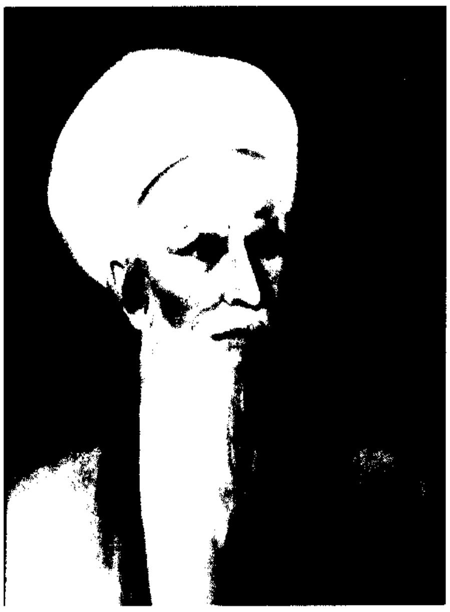
٢ ـ عبد الرحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** (القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ص ٩٩.

٣ ـ فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨)، ص٧٧.

٤ ـ ٥ ـ الرازي، **رسائل فلسفية**، مصدر مذكور، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

فيها. وإنما حُرموا ذلك لإضرابهم عن النظر، لا لنقصٍ فيهم. والدليلُ على ذلك أنّ أحدهم يَفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرّفه في هذه الأمور ويهتدي بحيلته إلى أشياء تدقّ عن كثيرٍ منا، وذلك لأنه صَرَفَ همَّتَه إلى ذلك؛ ولو صَرَفَ همّتَه إلى ما صرفتُ همّتي أنا إليه، وطَلب ما طلبتُ، لأدركَ ما أدركتُ.»[1] ولا تخفى هنا الخلفيةُ الأفلاطونيةُ الثاويةُ في كلام أبي بكر: فسقراط كان قد أكّد أنّ أيّ إنسانٍ يمتلك القدرةَ على بلوغ الحقيقة؛ ذلك أنّ نفسَه عندما كانت في العالم العلويّ عرفت الحقائقَ كما هي، ولكنها عندما حطّت رحالَها في العالم السفلي نسيتْ ما كانت قد عرفتْه، ويكْمن دورُ الفيلسوف في مساعدتها على تذكّر تلك الحقائق. فالعلم تذكّرٌ، والجهلُ نسيانٌ: «توجد عند مَن لا يَعرف، بخصوص الأشياء التي لا يعرفها، أفكارٌ صائبةٌ حول تلك الأشياء التي يجهلها... وتلك الأفكار تأخذ في النهوض عنده وكأنها حلم. وإذا ما أنت ألقيتَ عليه أسئلةً كثيرةً حول نفس المسائل وبأشكالٍ متنوّعة، فكن متأكّدًا أنه في النهاية لن تقلّ معرفتُه دقةً حولها عن أيّ شخص آخر... وبغير أن يتعلّم من أحد شيئًا بل بمجرّد إلقاء الأسئلة عليه، يصل إلى معلومات، مستخرجًا العلمَ بذاته من ذاته.»[2]

نلاحظ هنا تميّزَ أبي بكر الرازي عن معظم الفلاسفة العرب الذين، وإنْ نظروا إلى النبوّة من زاويةٍ عقلية، فإنهم لم يصلوا إلى حدود إعلان بطلانها وإشهار التمرّد على سلطتها. فابنُ سينا، مثلاً، أكّد وجوبَ وجود نبيّ يتميّز من بقيّة الناس بصفاتٍ لا يشاركونه فيها؛ ولئن نُسبتْ إليه المعجزاتُ، فذلك لضرورةٍ أخلاقيةٍ ومدنية/سياسية بيّنة: فآدابُ المعاملات تتطلّب ذلك، ولا ضررَ من أن يكون للنبيّ الأمرُ والنهيُ وفرضُ الطاعة على الناس لأنّ هؤلاء لا يصلُح حالُهم إلاّ بوجوده: «فواجبٌ، إذن، أن يوجد نبيٌّ، وواجبٌ أن يكون إنسانًا، وواجبٌ أن تكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس حتى يستشعرَ الناسُ فيه أمرًا لا يوجد لهم فيتميّز به منهم، فتكون له المعجزاتُ التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان إذا وُجد يجب أن يسنّ الناسَ في أمورهم سننًا.»[3] (الجدير ذكرُه أنّ الرازي كان موضعَ ازدراءِ ابن سينا لخوضه في الإلهيات بغير علمٍ بحسب رأيه؛ فـ «محمد بن زكريا الرازي المتكلّف الفضول في شروعه في الإلهيات، وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الأبوال والبرازات، لا جرمَ فَضَحَ نفسَه وأبدى جهلَه فيما حاوله ورامه»).[4] وأما الفارابي فإننا نلاحظ عند خوضه في مسألة النبوّة تأكيدَه الارتباطَ بين الوحي



أبو بكر الرازي: تمييزُ العباد بعضهم من بعض مقدّمة إلى الحروب والفتن.

والخيال: فالقوة المتخيّلة قوية عند بعضهم، ضعيفة عند البعض الآخر، وتكون المحسوساتُ ضعيفةَ التأثير في تلك القوة، كما أنّ العقل لا يحول دونها. وهو يرى أنّ النبوة أكملُ المراتب التي تنتهي عندها القوة المتخيلة.[5] بينما يرى ابن رشد وجوبَ عدم التعرض للقضايا الدينية بالإبطال؛ فالفلسفة تبحث في ما جاء به الشرعُ، مستندةً إلى العقل: فإذا أثبتتْ ذلك، كان هذا نجاحًا يُحسب لها، واستوت الشريعةُ مع الحكمة؛ وإنْ أخفقتْ، قنعتْ بعجزها عن إدراكِ ما يفوق بحثُه قدرةَ العقل، واحتفظ الشرعُ لنفسه بتلك المعرفة، التي لن تنازعَه عليها الفلسفةُ التي يظلّ مجالها البرهان على وجه الحصر.[6] وما يتميز به النبيُّ برأيه، هو «إعلامُ [الناس] بالغيوب، ووضعُ الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادةُ جميع الخلق.»[7]

سبينوزا: الحكمة لا تُطلب من الكتب المقدّسة وإنما من الفلسفة

مثلما نَقَدَ الرازي الطوائفَ والمِلَلَ والنِّحَل، واعتبرها خطرًا يهدّد المجتمعَ بالتفكك والفتن، تعامل سبينوزا مع المؤسّسة اللاهوتية وفِرقِها من موقع الإنكار. فالقيّمون عليها وقفوا عند المظاهر الخارجية للدين، فأضحى على يدهم خرافةً. ولهذا يمهّد حديثَه عن النبوّة بتحليل الخرافة والكشف عن ميل الناس إلى التصديق الساذج. فهم يلجأون إلى الأخذ بمعتقداتٍ زائفةٍ كلّما عجزوا عن مواجهة المشكلات التي ينوؤون تحت وطأتها: فـ «لو

١ ـ الرازي، المصدر السابق، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

٢ ـ أفلاطون، **محاورة مينون**، ترجمة وتقديم عزت قرني (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

٣ ـ ابن سينا، **كتاب النجاة**، نقّحه وقدمه ماجد فخري (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨٥)، ص ٣٣٩ .

٤ ـ د.عبد الكريم اليافي، **أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني**، المسألة الثانية.

٥ ـ الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦)، ص ١١٥.

٦ ـ٧ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨)، ص ٤٩٠ ـ ٥٠١.

استطاع الناسُ تنظيمَ شؤون حياتهم وفقًا لخطة مرسومة، أو كان الحظُّ مواتيًا لهم على الدوام، لما وقعوا فريسةً للخرافة.»(١)

يقع الناس تحت تأثير العجز عند محاولتهم سدَّ حاجاتهم. وفي خضمّ ذلك يتملّكهم تارةً الخوفُ، ويشعرون طورًا بثقةٍ جارفةٍ بالنفس، وبين هذا وذاك يزداد الإقبالُ على الخرافة أو يتضاءل. و«لا يوجد شخصٌ واحدٌ عاش بين الناس إلاّ لحظ أنّ معظمهم، حتى أقلّهم خبرةً، يفيضون في أيام الرخاء حكمةً، حتى إنّ مجرّدَ توجيه النصح لهم يُعدّ إهانة. أما في وقت الشدة فيتغيّر كلُّ شيء، إذ لا يعرفون ممّن يَطْلُبون النصحَ، وهم يلتمسونه من كلّ مَنْ يصادفهم، ويعملون بأشدّ النصائح بطلانًا وتناقضًا وزيفًا.»(٢) من الجليّ تركيزُ سبينوزا نظرَه هنا على ما هو نفسيّ، وخاصةً على الشعور بالخوف باعتباره السببَ الرئيسَ للخرافة؛ ولذلك يُدْرِج هنا الحديثَ عن الطالع الحسن أو السيئ، والذكريات الجميلة أو الكئيبة. ورغم أنّ التجربة تبرهن زيفَ ذلك، فإنّ الناس يتمسكون بعاداتهم الميتة، في تعارض مع ما يسمّيه سبينوزا «حقيقةَ الدين.» وعند مواجهتهم ظواهرَ غريبة يسرعون إلى تقديم تفاسير لاعقلية، فيُرجعونها إلى خوارقَ تعبِّر عن غضب الآلهة لتقصيرهم في تقديم النذور أو ما شابه ذلك، ويرون الحلَّ في المزيد من التقوى. وطبقًا لهذه الآليّة في التفكير تُترك الطبيعةُ جانبًا لصالح ما وراءها، «وهكذا يختلقون عددًا من القصص الخرافية يفسّرون بها الطبيعةَ ويرَوْن الخوارقَ شائعةً فيها، وكأنّ الطبيعة تهذي كما يهذون.»(٣) وتأسيسًا على ذلك التمثّل طرح سبينوزا أسئلةً مهمةً عن ماهية النبوّة، وكيف يَكْشف اللهُ عن نفسه للأنبياء، وسرِّ اختياره لهم: ألتفوّقهم، أمْ لأنهم انفردوا بالتأمل فيه وفي مخلوقاته؟

التزم سبينوزا، وهو يَعْرض هذه الأسئلةَ وغيرَها، منهجيةً تقوم على التقيّد بالكتاب المقدّس وفحصِهِ؛ حتى إنه يماهي بين منهج تفسير الطبيعة، ومنهج فحص الكتاب المقدّس: فهذا الأخير «لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتّبعه في تفسير الطبيعة، بل يتّفق معه في جميع جوانبه؛ فكما أنّ منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسًا، وقبل كلّ شيء، على ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتّم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة.»(٤) فالمعطيات تُستخلص من الكتاب المقدّس حصرًا، وهذا يتطلّب العودةَ إلى اللغة التي كُتب فيها، وسبرَ غور معاني ألفاظها بالوقوف عليها زمنَ نشأتها، ومقارنتَها باستعمالها اللاحق، أيْ إخضاعَ النصّ المقدّس إلى القراءة الفيلولوجية. كما يضع على عاتقه ترتيبَ الأفكار الواردة في الكتاب بحسب القضايا التي تتوزّع عليها، لتبديد ما قد يبدو تناقضًا في النصّ، والقيام بالمقارنات، وربط الصلة بين الأقوال على ضوءِ ما يشير به العقل؛ إضافةً إلى القيام ببحثٍ تاريخيّ للإحاطة بالشروط الموضوعية التي حفّتْ بصياغة الكتاب، والظروف التي عاشها مؤلِّفوه، والمسار التاريخي الذي عرفه في الأزمنة اللاحقة. وقد بلغت ثقةُ سبينوزا بمنهجه هذا حدَّ قوله: «إنّ هذه الطريقة ليست يقينيةً فحسب، بل هي الطريقة الوحيدة الممكنة.»(٥)

ويرى سبينوزا أنّ النصّ المقدّس خاطب الجمهورَ بحسب مداركه الذهنية. فـ«تعاليم الكتاب النظرية تتضمّن أساسًا أنّ هناك إلهًا... صنَع كلَّ شيء، يسيّره ويحفظه بحكمةٍ عليا، وهو يرعى البشرَ أعظمَ رعاية... ويثْبت الكتابُ هذه التعاليمَ بالتجربة وحدها، أيْ عن طريق القصص التي يرويها. وهو لا يعطي مطلقًا تعريفاتٍ لهذه الأمور، بل يكيّف أفكارَه وعللَه كلَّها على مستوى فهم العامة»(٦) بهدف التأثير فيها لبلوغ الغاية الأخلاقية. ومن هنا نفهم الحديثَ عن المعجزات، واعتمادَ الرموز والأمثال: فالنص ابنُ بيئته، مثقلٌ بهموم مَن خاطبهم. كما اختلف الوحيُ باختلاف الأنبياء، بل اختلف بحسب مزاجهم وبيئتهم وخيالهم والآراء التي كانوا قد اعتنقوها من قبل: فهذا نبيٌّ طربٌ بالموسيقى فجاءت تنبؤاته سعيدة؛(٧) وذاك غضبَ فتنبّأ بالشرور القادمة؛(٨) وإذا كان النبيُّ من أهل الريف كانت صورةُ الوحي متضمِّنةً للأبقار والجاموس؛ وإذا كان رجلَ بلاطٍ تمثّلَ له عرش ملك وما شابه ذلك.(٩) وغنيٌّ عن البيان أنّ سبينوزا يرسم هنا حدودًا فاصلةً بين العقل والخيال، وهو ما يؤكّده في رسالة إلى هنري الدنبورغ بقوله: «من المفترض معرفةُ الفرق بين تخيّلٍ ما ومفهومٍ واضحٍ ومتميّز.»(١٠)

ويلغي سبينوزا دورَ المؤوّلين المتقوّلين الذين يلجأون إلى التلفيق فيقدّمون مواقفَهم على أنها أقوالُ الأنبياء. كما أنه يتّخذ لنفسه مسافةً إزاء ما يزْخر به التديّنُ الرائجُ من أحكام ، مؤسّسةٍ في الغالب على أوهام تجد منبعَها في تبجيل الكتابِ المقدس، الذي أضحى بديلاً من كلام الله. لذلك نراه يميّز بين الأسفار المقدّسة التي أصبحتْ بديلاً من جوهر الوحي الإلهي، والفكرة الأساسية الموجِّهة له، ممثَّلةً في حثّ الناس على ممارسة العدل والإحسان، أي التقيّد بإيتيقا تنتظم وفقَها معاملاتُهم.(١١) فهذا هو الأمرُ الجوهري في الدين؛ وأما ما زاد على ذلك من عقائد وطقوس، فلكلّ فردٍ الحقُّ في أن يكون له بشأنها تفسيرُه الخاصُّ، والممارسةُ التي يريد. وبالتالي فإنه «ينبغي أن نترك لكلّ فردٍ حريةَ الحكم وحقَّه في تفسير الإيمان كما يفهمه، وأن

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤)، الصفحات ١١١، ١١٢، ٢٤٢،٢٤٣، ٢١٥، ١٥٢، ١٥١.

١٠ ـ Spinoza, **25 lettres philosophiques**, "Introduction. Traduction et notes par Alain Billecoq" (Paris: Hachette. 1982), p. 57.

١١ ـ قارن ذلك بما يقوله ابنُ طفيْل مثلاً: «إنّ حظّ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدّى عليه سواه.» ابن طفيْل، **حيّ بن يقظان**، تقديم وتحقيق فاروق سعد (تونس: الدار العربية للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤)، ص٢٣٢.

تكون الأعمالُ وحدها مقياسَ إيمان كلّ فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى.»(١) وهذا يعني أنّ الممارسة هي المعيار الأساس لقياس إيمان الناس؛ فإذا اتفقت والتقوى كان الخلاصُ، وإذا اختلفتْ كانت الخيبةُ والارتكاس. أما المظاهر الخارجية مثل اللباس والتقيّد بالطقوس فلا تعكس الإيمانَ بل قد تَنْقضه لاندراجها ضمن الخداع والتضليل، إذ «الطريقة الصحيحة للحياة لا تتكوّن من طقوس بل من إحسان وصدق.»(٢) هناك إذن ما هو خاصّ وفرديّ، وما هو عامّ وجماعي. فالإيمان شأنٌ شخصيّ، ولكلٍّ الحقُّ في أن يختار طريقَه إلى الله، وأن يتمثّل الذاتَ الإلهية كما شاء، من دون تكفير. إننا هنا إزاء الجانب النظري أو الفكري في الدين. أما العامّ والجماعي، فهو العملي وما يحتويه من معاملات: فالممارسة الإنسانية مشتركة بين أفراد يَفرض عليهم تعايشُهم اتّباع معايير تراعي التقوى، حتى يصلح حالُهم.

يربط سبينوزا بين النبوّة والوحي: فـ «النبوّة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي اللهُ بها إلى البشر عن شيءٍ ما.»(٣) ويعرِّف النبيَّ بأنه «مفسِّرُ ما يوحي اللهُ به إلى أمثاله من الناس، الذين لا يقْدرون على الحصول على معرفةٍ يقينيةٍ به ولا يملكون إلاّ إدراكَه بالإيمان وحده.»(٤) ويرتكز هذا التعريف على الوظيفة، وهي التبليغُ والتفسير. وللإبانة عن هذا المعنى يعود سبينوزا إلى مصطلح «النبيّ» لدى العبرانيين، ملاحظًا أنه يعني الخطيبَ والمفسِّر (وفي ذلك تطبيقٌ لتلك القاعدة المنهجية القائلة بضرورة العودة إلى اللغة التي كُتب بها النصُّ المقدّس). وعليه، فإنّ الوحي معرفة يقينية ربّانية لا دخلَ للنبيّ في صياغتها، وإنما ينحصر دوره في تبليغها وشرحها.

ولكنْ ألا يمكن الاستغناءُ عن وظيفة النبيّ مادام الله قادرًا على كلّ شيء، ومن بابٍ أوْلى قدرتُه على تبليغ رسالته بلا واسطة، كما نبّه إلى ذلك أبو بكر الرازي؟ لسبينوزا هنا رأيٌ مغاير، وهو أنّ الحاجة إلى النبيّ تجد تفسيرَها في عجز الناس بمفردهم عن فهم مغاليق المعرفة اليقينية الإلهية، ولذلك يحتاجون إلى النبيّ ليشرحَ ويفسّر.

رأينا كيف يدقّق سبينوزا مفهومَ النبوّة، راسمًا حدودَ المجال الذي يتحرك فيه النبيُّ. ورأينا كيف يَضبط على المستوى المنهجي سبلَ التعاطي مع النصّ الديني. وعلى المنوال نفسه يتناول كيف أوحى اللهُ إلى الأنبياء، مبيّنًا أنّ ذلك تمّ بالكلام أو



سبينوزا: الحاجة إلى النبيّ تجد تفسيرها في عجز الناس بمفردهم عن فهم مغاليق المعرفة اليقينية الإلهية.

بالمظاهر الحسّية أو باعتماد هاتين الواسطتين معًا. وهذا يعني أنه حين يشير إلى أنّ الكلام والمظاهر الحسّية يمكن أن تكون حوادثَ فعلية، فإنه يفتح المجالَ أمام إمكانية التعاطي معها باعتبارها مجردَ خيالاتٍ تحْدث في النوم كما في اليقظة؛ فالنبوّة يمكن أن يكون مجالَها الخيالُ لا أكثر. وهو بهذا يقف على الأرضية نفسها في فهم النبوّة مع العديد من الفلاسفة العرب، مثل الفارابي، الذين أرجعوها إلى الخيال.

اعتمد سبينوزا في تفسير الظواهر الدينية على التأويل العقلي، ولكنه حرص على أن يكون وفيّاً لمنطوق النصّ المقدس أكثرَ ما يمكن. وإذا كان الفكرُ الدينيّ الرائجُ في زمانه يقوم على القول بعجز العقل عن إدراك الحقائق التي يزخر بها النصُّ المقدّس، فإنه على العكس من ذلك يثق بالعقل ويمنحه القدرة على فهم النصّ. بل إنه يتجاوز النظرةَ الفلسفيةَ المهيمنة في زمانه، والتي تعود بجذورها إلى ابن ميمون وتقوم على التوفيق بين النصّ والعقل، لصالح نظرةٍ أخرى ترى أنّ النصّ المقدّس يتضمّن أحيانًا ما لا سبيلَ إلى التوفيق بينه وبين العقل. فالمعجزات وضربُ الأمثال تهدف في رأيه إلى تقريب الأفكار إلى الأذهان، أما حدوثُها واقعيّاً فلا برهان يؤكّده. لذلك فإنّ المطلوب في رأيه هو التركيز على المعنى الأخلاقي للدين، أما المعرفة اليقينية فتُطلب من مصدرٍ آخر غير النصّ المقدّس.

---

١ ـ **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مصدر مذكور، ص ١١٩.

٢ ـ مصدر مذكور، ص ٣٤٢. قارنْ ذلك بما يقوله جون لوك: «إنّ الدين الحق لم يوجد للفخفخة المظهرية، ولا لسيطرة الإكليروس، ولا للعنف، بل وُجد لتنظيم حياة الناس وفقًا للفضيلة والتقوى.» جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨)، ص ٦٥. والملاحظ أنّ كلام سبينوزا ولوك على حدّ سواء يندرج ضمن خطّ فلسفيّ يجد في أبيقور ولوكراس منابعَه البعيدة: فنحن نقرأ في كتاب **في طبيعة الأشياء** للوكراس ما يلي: «لا تكمن التقوى أبدًا في ظهور الإنسان محجّبَ الرأس في كلّ لحظة أمام صخرة، مقتربًا من كلّ معبد، ولا في سجوده على الأرض وكفُّه مفتوحةٌ قبالةَ التماثيل الإلهية، ولا في سقاية المعابد بدم الحيوانات، ولا في إضافة صلواتٍ إلى الصلوات، وإنما في النظر إلى ظواهر هذا العالم بفكرٍ رصين.» أنظر:

Lucrèce, **De la nature des choses**, Livre V. Paragraphes 1190,1200

٣ ـ ٤ ـ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مصدر مذكور، الصفحات ١٢٣، ١٤٤ ـ ١٤٦.

وأثناء رسمه لحدود النبوّة يبيِّن سبينوزا أنّ بعض الجهلة والنساء الساذجات كانوا أصحابَ نبوّة، بينما افتقدها بعضُ الأذكياء: «من المسلّم به مثلاً أنّ سليمان لم تكن لديه هِبَةُ النبوّة مع أنه فاق سائرَ البشر في حكمته. وكذلك لم يكن الرجالُ ذوو العقل الراجح، من أمثال هيمان ودرداع وكلكول، أنبياء. على حين أنّ رجالاً غرباء عن العلم، وكذلك بعض النساء الساذجات، مثل هاجر خادمة إبراهيم، كانت لديهم هِبَةُ النبوّة. وهذا ما يتفق مع التجربة والعقل؛ فكلما زاد الخيالُ، قلّ الاستعدادُ لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص.»[1] وفي هذا دلالة كبيرة: فالحكمة لا تفترض النبوّةَ ضرورةً. وهو من ثمة ينتقص من الخيال، إذ إنّ «مجرد الخيال لا يتضمّن بطبيعته اليقينَ، على نحو ما تتضمّنه كلُّ فكرة واضحة ومتميّزة. بل إنّ من الضروري، للحصول على اليقين، أن نضيف إلى الخيال شيئًا ما، هو الاستدلال. ويترتّب على ذلك أنّ النبوّة لا تتضمّن بذاتها اليقينَ مادامت تعتمد، كما بيّنّا، على الخيال وحده.»[2] وعلى هذا النحو فإنّ ما يعطيه سبينوزا للأنبياء بيدٍ، يأخذه بيد أخرى: فهو يقرّ بتفوّقهم في الخيال، ولكنه يرى أنهم ليسوا كذلك في الذكاء الذهني. والواضح أنه يَرْسم خطّ فصلٍ بين النبوّة والعقل، بين الفلسفة واللاهوت. ومن ثمة يستنتج نتيجةً خطيرةً: فـ«البحث عن الحكمة ومعرفة الأشياء الطبيعية والروحية في أسفار الأنبياء ابتعادٌ عن جادّة الصواب.»[3] وبالتالي فإنّ الحكمة لا تُطلب من الكتب المقدّسة وإنما من الفلسفة. وهو بهذا يرسم معالمَ قطيعة إبستمولوجية مع المشائية، وخاصةً مع ابن رشد القائل إنّ كلّ نبيّ حكيم وليس كلّ حكيم نبياً.

ليس في إعلان سبينوزا أنّ الفلسفة أسمى معرفياً من اللاهوت ما يدعو إلى تكفير الفلاسفة. فالفلسفة هي التي تمكّن من معرفة الله عبر معرفة العِلل التي تَحْكم الظواهر، بينما اللاهوتُ مقصدُه أخلاقيٌّ بحت. ولذلك يدافع سبينوزا عن الفلسفة مبرّئًا إياها من تهمة الإلحاد قائلاً: «لقد وصلت الأمورُ للأسف إلى حدّ أنّ أولئك الذين يعترفون صراحةً بأنهم خلوٌ من أيّ فكرةٍ عن الله، وبأنهم لا يعرفونه إلاّ عن طريق المخلوقات (التي يجهلون عِلَلَها)، لا تحمرّ وجوهُهم خجلاً عندما يتّهمون الفلاسفةَ بالإلحاد!»[4]

خلاصة

إنّ ما نتبيّنه هو اقترانُ النبوّة بالخيال، وأنّ من يكون في مقام النبوّة يستمدّ حقائقَه ممّا هو متعالٍ عن البشر، أيْ من عالم الغيب: إنه ذاك الذي يرى ويَسمع ما لا يراه الآخرون ولا يسمعونه. وبهذا يكون الدين تعبيرًا عن تلك النبوّة، ويكون الكتاب المقدّس زاخرًا بما شاهده النبيُّ وسمعه، فنكون إزاء عالم غيرِ العالم الذي عرفه الناسُ حتى تلك اللحظة: إنه إبداعٌ لصورٍ وتمثّلات جديدةٍ لم يعهدوها من قبل. وفي ثنايا ذلك تَحْضر الخوارقُ والمعجزات، وتتمّ التضحيةُ بالممكن لصالح المستحيلات. ولذلك جرى التشكيكُ في النبوّة، سواء بإنكارها تمامًا، أو بتأكيد أنّ ما تضمّنتْه لا يعدو أن يكون كلامًا موجَّهًا إلى أذهانٍ بسيطةٍ بغاية دفعها نحو غايةٍ أخلاقية.

يَبْهر النبيُّ الجمهورَ بطرق مختلفة، من بينها البيانُ ﴿إنّ من البيان لسحرًا﴾، والمعجزاتُ والخوارقُ التي يتناقلها الناسُ جيلاً بعد جيل وتسري فيهم سريانَ النار في الهشيم. غير أنّ النبوّة لا تقدِّم ذاتَها كخيال بل كحقيقة لا تقْبل الشكَّ والتشكيك: إنها كشفٌ لعالم جديد، وتتضمّن تفسيرًا لجلّ الظواهر وحديثًا موسوعيّاً عمّا كان وما سيكون، وتحيل على مشروعٍ كبيرٍ (بناء مجتمع وتشكيل هويّة وتأسيس دولة) يتطلّب تحقيقًا، مادّتُه البشرُ أنفسُهم، الذين يسوقهم الوحيُ المجلَّلُ بالعناية الإلهية إلى ما ينبغي أن يكون، والويلُ لمن يعترض على ذلك إذ سيُحْشر في خانة القوم الكافرين. وبهذا المعنى فإنّ النبيّ يقدّم نفسَه إلى الجمهور باعتباره صاحبَ مشروعٍ إلهيّ طال انتظارُه وآن أوانُ تجسيده واقعيّاً. إنه يمثّل لحظةَ القَطع مع ماضٍ منبوذٍ ينبغي وأدُه، بل طردُه من الذاكرة، ودفنُ رموزه كي يتسنّى للمستقبل أن يقوم مقامَه. ويأتي النبيُّ لكي يقول للناس اتبعوني وستفوزون بالدنيا والآخرة؛ بل ربما أقنعهم، بحساب التجارة البسيط، بأنهم إنْ خسروا كذا فسيَحْصلون على الفوز العظيم.

مع النبيّ يجتاز الجمهورُ متاهةً قفراءَ لكي يفوزَ بنعيم الدنيا والآخرة. وربما مارس ذلك الترحالَ واقعياً لتأسيس مدينة الله على الأرض. ولا يقدّم النبيُّ نفسَه على أنه الآمرُ الناهي؛ فصاحبُ الأمر والنهي كائنٌ متعالٍ، وعلى الجميع العملُ وفق ما يحرِّم وما يحلِّل، بما في ذلك النبيُّ ذاتُه. وتبلغ الهُوّةُ المفارقة والتعالي درجتَها القصوى عندما يؤنِّب ذلك الكائنُ المفارقُ النبيَّ نفسَه لعدم التزامه في لحظةِ غفلةٍ بأوامره ونواهيه.[5]

يَخْضع النبيُّ، إذنْ، لسلطةٍ أقوى منه وأعلى. إنه ناقلٌ فقط ﴿وما على الرَّسُولِ إلاّ البلاغُ المُبِينُ﴾، حلقةٌ وسطى بين الله والجمهور، يتلقّى رسالة، وهو المؤتمَنُ والأمينُ، فينقلها بلا زيادةٍ أو نقصان. ومن هنا كان اصطفاؤه؛ العناية الإلهية هي التي اختارته لأجل القيام بذلك. ولكنْ لماذا لَمْ تصطفِ غيرَه؟ الله حرٌّ في ما يفعل ويختار، والبشرُ لا دخل لهم في ذلك، ومن ثمة يصبح السؤالُ عديمَ المعنى... هذا إذا أصغينا إلى الإجابة التي يقدّمها الفكرُ الديني، وضربْنا صفحًا عن كلام الفلاسفة.

تونس

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ المصدر السابق.

٥ ـ في القرآن، يؤنّب اللهُ يونس لقلّة صبره على قومه، وينبّه محمدًا إلى ذلك ويخاطبه قائلاً: ﴿لا تكن كصاحب الحوت﴾ (القلم ٤٨).

نقد خطاب التحرّر اليهودي: عن الصهيونية والمشروع الاستيطاني في فلسطين

هشام البستاني*



مظاهرة ليهود ضد الصهيونية والعنصرية والكولونيالية

لقد حان الوقتُ ليَرفَع اليهودُ صوتَهم بقوة ضدّ الصهيونية. ويبدو انّ «الشبكة اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية،»(١) ضمن قوى تحررية يهودية مشابهة، تحاول أن تفعل ذلك بالضبط. وهي تسير قُدمًا باتّباع تكتيكٍ هجوميّ، بدلاً من ردّ الفعل الذي يميّز أغلبَ أعمال التضامن.

يأخذ هذا الهجومُ مساريْن. الأول عمليّ، وذلك من خلال مشروعٍ طموحٍ لإقامة محاكمات شعبية للشخصيات والمؤسّسات الصهيونية التي أسهمتْ في تعزيز أركان المشروع الصهيوني، وعلى الخصوص ما يتعلّق بإقامة التمظهر الماديّ للصهيونية («إسرائيل») ودعمه. أحدُ المستهدفين الرئيسيين من هذه المحاكمات سيكون «الصندوقَ القومي اليهودي» الذي لعب دوراً معروفًا في تهجير السكّان العرب من فلسطين وقتلهم وتعزيز الاستيطان الصهيوني. والمسار الثاني نظريّ يهدف إلى تأسيس خطابٍ تحرريّ جديدٍ لليهود، وإلى تصفية مجموعة من الخرافات التي وجدتْ طريقًا إلى عقول الناس حول العالم وإلى لغتهم اليومية، لتصبح ثوابتَ طبيعية.

* ـ كاتب وناشط وطبيب أسنان، الأردن.

١ ـ وهي شبكةٌ من اليهود التقدميين الذين يناصرون قضايا التحرر، ويَعتبرون أنّ على اليهود أن يكونوا جزءًا من الصراع ضدّ الإمبريالية ضمنَ مجتمعاتهم الأصلية. وقد غيّروا اسمَهم مؤخّرًا من «شبكة التضامن اليهودية العالمية» إلى «الشبكة اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية.» انظر موقعهم الإلكتروني http://www.ijsn.net

الدعوة إلى تفكيك «إسرائيل»

من خلال الالتزام بـ «تفكيك الأپارتهايد الإسرائيلي، وعودة اللاجئين الفلسطينيين، وإنهاء الاستيطان الإسرائيلي لفلسطين التاريخية،»[1] تقرّ الشبكةُ اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية بلاشرعية «إسرائيل» وتعود بالنقاش إلى جذوره: كيف أُسّس هذا الكيانُ الاستيطاني ومن أجل ماذا؟ وتُعدّ هذه خطوةً كبيرةً إلى الأمام، خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار أنّ الذاكرة في أوروبا والولايات المتحدة عمومًا لا تستطيع (أو لا تريد) استرجاعَ ما كان يَحْدث في المنطقة العربية قبل عام ١٩٦٧، وأنّ تاريخ الاستيطان الصهيوني قد بدأ منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ليتوّج بإعلان «إسرائيل» دولةً على أنقاض السكّان العرب.

الصهيونية حركة مناهضة للسامية اختطفت اليهودَ من جذورهم الأصلية

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الشبكة المذكورة تُحمّل الصهيونيةَ مسؤوليةَ «النزوح والاغتراب الشديديْن اللذيْن أُخضع لهما اليهودُ المزراحيم [اليهودُ من أصول أفريقية وآسيوية] عبر سلخهم عن أرضيّاتهم التاريخية المتنوعة... وبينما أخذت الصهيونية بالتجذّر، كانت تُخرج التواريخَ اليهوديةَ [المتنوّعة] عن مساراتها لخدمة عزل اليهود الذي فرضتْه دولةُ إسرائيل.»[2] وهو كلامٌ نجد صداه في عبارةٍ لسامي شالوم شطريت، اليهوديِّ المغربيّ الأصل الذي اختار تركَ «إسرائيل» والعيشَ في الولايات المتحدة: «هويتُنا العربية اختفت. لقد دمّرتْها الصهيونيةُ، ولم يعد ثمة في العالم عربٌ يهود.»[3]

وهذا يعني أنّ الشبكة تواجه الخرافةَ الأساسية للصهيونية، وهي القول بأنّ اليهود «شعب» أو «أمة» أو «عرق.»[4] فتأسيسًا على هذه الخرافة، روّجت الصهيونيةُ نفسَها منذ بداياتها على أنها حركةُ تحرر وطني. وما تزال أصداءُ هذه الخرافة تتردّد في أحاديث بعض التقدميين أنفسهم، مثل وصف ما يحصل في فلسطين بأنه تطهيرٌ عرقيّ، أو عنصريةٌ، أو مقارنتِه بنظام الفصل العنصري ـ الأپارتهايد الذي كان قائمًا في جنوب افريقيا، وكأنّ اليهودية عِرقٌ أو إثنيةٌ قائمةٌ بذاتها.

على أنّ ذلك لا يعني أنّ ما تقترفه «إسرائيل» من ممارسات تمييزية ضدّ العرب، وضدّ اليهود الشرقيين أو السود أنفسهم، لا يرقى إلى عقليةِ «عنصريةٍ بيضاء» ذاتِ تأثيرات أوروبية. ولكنْ ينبغي عدمُ النظر الى تلك العقلية على أنها عنصريةٌ صرفةٌ تنطلق من أرضياتٍ إثنيةٍ أو قوميةٍ أو عرقيةٍ خالصة، وإنما ينبغي التأكيدُ دائمًا على المستويات المتعددة داخل الصهيونية التي تُحَوّل اليهوديَّ الشرقي أو الاسودَ (الأدنى في منظورها) إلى مستعمِرٍ استيطانيّ، مُحاولةً استيعابَه و/أو توظيفَه في بنيتها.

كان الادّعاء الأساسي للصهيونية هو القول بأنّ اليهود «شعبٌ واحدٌ» منثورٌ في أربعة أرجاء الارض، وأنّ هذا الشعب في أمسّ الحاجة إلى وطنٍ قوميّ.[4] وعليه، تقوم الشبكةُ اليهوديةُ الدوليةُ المناهضةُ للصهيونية بتفكيك هذا الادّعاء الكاذب بتعريف اليهود من خلال عضويتهم الأصيلة في مجتمعاتهم التي كانوا يعيشون فيها تاريخيّاً. وهي بهذا تتجاوز أكثرَ التنظيمات الإسرائيلية «تقدّميةً» عبر السنوات السابقة، وأعني تنظيمَ ماتسبين[5] الذي يَستعمل مصطلحَ «الأمة الإسرائيلية اليهودية» في النقطة ١٢ من مبادئه الأساسية.[6]

كما تدعو الشبكةُ في بيانها التأسيسي إلى «انتزاع التاريخ والسياسة والاجتماع والثقافة اليهودية من قبضة الصهيونية.» وهذا يعني تشخيصًا بأنّ التاريخ والثقافة اليهودييْن قد تمّ اختطافُهما بواسطة الخرافات والأفعال الصهيونية. وهو كلامٌ يعيد توجيه اليهود مرةً أخرى إلى مجتمعاتهم الأصلية، ويعبِّر عن موقفٍ حقيقيّ مناهضٍ لمناهضة السامية. فهو يدعو إلى اندماج اليهود في مجتمعاتهم وذوبانهم فيها، بدلاً من الموقف الصهيوني النقيض، المناهض للسامية في واقع الأمر. ويوضح البيانُ التأسيسي للشبكة موقفَه هذا على النحو التالي: «إنّ الصهيونية ليست فقط عنصرية، بل مناهضة للسامية أيضًا. فهي تتبنّى الصورةَ الأوروبيةَ المنحازةَ جنسيّاً والمناهضة

١ ـ ٢ ـ من البيان التأسيسي للشبكة، انظر الموقع الإلكتروني اعلاه.

٣ ـ وارد في: شرون قومش، «صِدام العرب اليهود بالصهيونية،» الآداب، العدد ٧/٨/٩، ٢٠٠٨، ص ٣٩.

٤ ـ تنبغي الإشارة هنا إلى الكتاب، المنشور حديثًا، الذي ألّفه الأستاذُ الجامعي الإسرائيلي شلومو ساند، تحت عنوان: **أين وكيف تمّ اختراعُ الشعب اليهودي**؟ وفيه يقول «إنّ فكرة الأمة اليهودية المحتاجة إلى ملجإ آمنٍ كمبرّر لإنشاء إسرائيل هي خرافةٌ اختُرعتْ قبل ما يزيد قليلاً من قرن.» انظر مراجعة جوناثان كوك للكتاب على الرابط http://mrzine.monthlyreview.org/cook091008.html.

٥ ـ www.matzpen.org

٦ ـ الجدير ذكرُه أنّ ماتسبين تَعتبر «الصهيونيةَ مشروعًا استيطانيّاً كولونياليّاً يجري تنفيذُه على حساب الجماهير العربية (وفي طليعتها الشعبُ العربي الفلسطيني) تحت رعاية الاستعمار وبالشراكة معه،» وأنّ الحلّ «يمكن ان يتأتّى فقط عن طريق ثورة اشتراكية للمنطقة، تُسقط كلَّ الأنظمة القائمة فيها، وتقيم بدلاً منها وحدةً سياسيةً للمنطقة تحت حكم العاملين. في هذا الشرق العربي الموحّد والمحرّر، يُمنح حقُّ تقرير المصير (بما في ذلك حقُّ إقامة دولة منفصلة) لكلّ قومية غير عربية تعيش في المنطقة، بما فيها الأمةُ اليهوديةُ الإسرائيلية.» انظر المبادئ الأساسية لماتسبين على الرابط http://matzpen.org/index.asp?p=52

للسامية حول 'يهوديّ الشتات،' الضعيفِ والمخنّثِ (effeminate)، وتعاكسها بـ 'اليهودي الجديد،' العنيفِ والمسلّح، الذي يصبح مُرتكِبًا للعنف العنصري بدلاً من أن يكون ضحيةً له.»[١]

لكنْ رغم هذه الخطوات الإيجابية باتجاه تشخيص أوضح للصهيونية و«إسرائيل»، فإنّ فهمًا أعمقَ وتحليلاً أدقّ ينبغي تبنّيهما من قِبل أيّ تيارٍ يهوديّ تحرريّ لاستكمال مهمة القطيعة الجذرية والنهائية مع الصهيونية. في ما يلي أوردُ ما أعتقد أنه يمثّل مثلَ ذيْنك الفهم والتحليل.

خرافة خصوصيّة التحرر اليهودية

على اليهود ألاّ يروْا أيةَ خصوصية في عملية تحرير اليهود، باستثناءِ ما يتعلّق بفلسطين التي تَبْرز فيها خصوصياتٌ عدةٌ سأتناولها أدناه. إنّ صراعَ اليهود من أجل التحرر هو جزءٌ من صراع مجتمعاتهم من أجل التحرر، بل جزءٌ من صراع الإنسانية للتحرر، وليس صراعًا منفصلاً أو مُمَيَّزًا. إنّ تحرّر اليهودي هو ببساطة: تحرُّرُ البشرية. لا توجد خواصُّ محددةٌ متعلّقة بتحرر اليهودي خارج تلك المتعلّقة بمجتمعه، ويجب إنجازُ هذا التحرر على أرضيّات الصراع الطبقي.

بهذا تنتفي موضوعيّاً الثنائيةُ التقليديةُ لليهودي في مواجهة «الغوييم» (غير اليهود ـ الأغيار) في نطاق صراعٍ طبقيٍّ حقيقيّ: فلا يعود اليهودي يهوديّاً بالمعنى المادي الموضوعي، مثلما لا يعود الغوييمُ غوييمًا. الكلّ يذوب في الطبقة عندما تبدأ آليّاتُ الصراع الطبقي بالعمل، مُبدِلةً الهويّاتِ الدينيةَ والإثنيةَ والطائفيةَ بهوياتٍ طبقية.

إنّ تأسيس مجموعةٍ مناهضةٍ للصهيونية تعلن عن يهودية هويتها ذو جانب إيجابي، ولكنّ له أيضًا جانبًا سلبيّاً. الجانب الإيجابي هو تحطيمُ مصداقية الصهيونية ودعايتها حول تمثيلها الحصري لليهود. أما الجانب السلبي فهو وضعُ اليهود مرةً أخرى في إطارٍ ذاتيّ منعزلٍ خارج المنظور العامّ للنضال العالمي المتداخل.

خطأ التحالف مع المزراحيم في «إسرائيل»

يقوم البيانُ التأسيسي للشبكة المذكورة بتشخيص اليهود المزراحيم على أنهم مجموعة مضطهَدة في «إسرائيل» يمكن بناءُ تحالفاتٍ معها. وهذه هي الفرضية ذاتُها التي يذهب اليها بعضُ الكتّاب العرب مثل زياد منى بقوله: «لقد ارتكبنا، نحن العرب، ونحن الفلسطينيين في الطليعة، خطايا في صراعنا مع



«اليهودية ترفض الصهيونيةَ والدولةَ الصهيونيةَ 'إسرائيل'.»

الصهيونية، وأهملنا اليهودَ ـ العرب، الذين من دون مشاركتهم الفعّالة، سيكون إحلالُ دولة فلسطينية ديمقراطية محلَّ الكيان الصهيوني أصعبَ بما لا يقاس.»[٢] فلئن كان صحيحًا أنّ اليهودَ المزراحيم في «إسرائيل» مستوطنون من الدرجة الثانية (وهذا مُثْبتٌ في الكثير من الدراسات والممارسات الإسرائيلية نفسها)، فإنهم يظلّون مع ذلك مستوطنين استعماريين. والتمييز الحاصل ضدّهم إنما هو في شكل الامتيازات المتحقّقة **داخل** المشروع الاستيطاني، لا خارجه.

وفي هذا الصدد تورد شرون قومش أمثلةً عمّا تسمّيه «القمعَ الهائل الذي يتعرّض له المزراحيمُ والمزراحيات،»[٣] ومنها: أنّ المزراحيم الذين استوطنوا القرى الزراعية أُعطوا أرضًا أقلّ مساحةً وأسوأ نوعيةً من تلك التي وُزّعتْ على الأشكناز؛ وأنّ المزراحيَّ يتقاضى ما معدله ١٣٪ أقلّ مما يتقاضاه الأشكنازيُّ. ولكنْ أليست تلك المزارعُ، التي هي «أقلُّ مساحةً وأسوأُ نوعيةً،» أراضيَ العرب الفلسطينيين **المغتصَبة** أساسًا؟ وهل النضالُ المزراحي نضالٌ من أجل المزيد من الامتيازات الناتجة من الاستيطان الاستعماري وبناه، لا من أجل تصفية الاستيطان الاستعماري وبناه وتحقيق العدالة؟

إنّ اليهودَ المزراحيم هم مستوطنون استعماريون لا يمكن إقامةُ أية تحالفات «طبقية» أو «تحررية» معهم ماداموا يشكّلون جزءًا عضويّاً من بنية الكيان الصهيوني (المستوطنات، الجيش، الهوية...الخ). إضافةً الى أنّ العديد من الأحزاب الصهيونية المتطرّفة، مثل شاس، هي أحزابٌ تمثّل اليهودَ المزراحيمَ وترتكز قاعدتُها الاجتماعيةُ عليهم.

ليتحوّلَ النضالُ المزراحي إلى حليف، فإنّ عليه أن يعلن عن نفسه وبوضوح: أنه يريد التحرّر **من** «إسرائيل» لا **فيها**، فينبذ المزراحيمُ «إسرائيلَ» والصهيونيةَ كيانًا وهويةً بشكلٍ كامل،

---

١ ـ من البيان التأسيسي للشبكة. انظر الموقع الإلكتروني أعلاه.
٢ ـ من مقدمة زياد منى لملفّ «اليهود العرب في دولة 'إسرائيل'،» الآداب، مصدر مذكور، ص ٣١.
٣ ـ شرون قومش، الآداب، مذكور سابقًا، ص ٣٧.

معلنين رغبتهم في الانفكاك نهائيًا عن التمثّل الماديّ للصهيونية (أيْ «إسرائيل») من خلال كسر الرابط الاستيطاني مع فلسطين، محاولين العودةَ إلى بلادهم الأصلية العربية والأفريقية (حقّ العودة معكوسًا).

لاشرعية «إسرائيل» وعدمُ التصالح مع مشروعها الاستيطاني

رغم أنّ البيان التأسيسي للشبكة يَذْكر تفكيكَ «إسرائيل» كمطلب مسبق من أجل تدمير الصهيونية ومشروعها في المنطقة العربية، إلاّ أنه:

١ ـ لا يشير الى أنّ «اسرائيل» كيانٌ غير شرعي[١]، وهذه نقطة مركزية لمخاطبة أولئك الذين يعتبرونها أمرًا واقعًا بناءً على اعتراف الأمم المتحدة بها وبالنظر إلى الوضع القائم في العلاقات الدولية وتوازنات القوى العالمية.

٢ ـ يَفْشل في التشديد على أنّ «اسرائيل» مشروعُ احتلالٍ استيطانيّ يجب عدمُ التصالح معه، شأن تجارب عديدة أخرى مشابهة في التاريخ البشري (الولايات المتحدة، كندا، أستراليا، نيوزيلندا، أميركا الجنوبية...الخ) ينبغي إعادةُ طرحها هي أيضًا على بساط البحث.[٢] لقد تصالحت البشريةُ (ويا لعارها!) مع تجارب استعمار استيطانيّ مدمِّرة ومروِّعة، وعلى فلسطين ألاّ تكون إضافةً جديدةً إلى قائمة الخزي البشري هذه التي تُقرّ بالظلم أمرًا واقعًا، بل يجب أن تكون مدخلاً لاعادة النظر في قبولنا مشاريعَ الاستعمار الاستيطاني السابقة.

٣ ـ يفشل في التأكيد على أنّ «اسرائيل» هي التمثّل الماديّ للصهيونية. وعليه، فإنّ قتالَها وإنهاءَ الوضع الاستيطاني فيها (أيْ أن ينهيَ المستوطنُ وضعَه كمستوطن من خلال مغادرة الكيان الاستيطاني الاستعماري، وأن يقطعَ نهائيًا أية روابط معه، وذلك في عمليةٍ معاكسةٍ لعملية الاستيطان ـ بالإنجليزية decolonization) هما أهمُّ فعليْن وأكثرُهما أساسيةً للوصول إلى نهاية الصهيونية.

٤ ـ لا يَذْكر أنّ الإسرائيليين، أَعَرفوا بذلك أمْ لا، هم جزءٌ فعّالٌ في هذا المشروع الاستيطاني القمعي بصفتهم مواطنين فيه، مشرعِنين بشكلٍ مباشرٍ أو غيرِ مباشر الدوغما الصهيونيةَ. إنّ تبنّي الهوية الإسرائيلية يعني التوحّد مع التمثل المادي للصهيونية. ومثلما قام الشبابُ الأمريكي المناهضُ للحرب في فيتنام بحرق دفاتر تجنيدهم رمزًا لرفضهم الكامل للعدوان الأمريكي، ورمزًا للانفكاك الذي لا رجعة عنه عن آلة الحرب الأمريكية، فربما يَجْدر بالمواطنين الإسرائيليين (خصوصًا اليهود، ولكنْ ليس اليهود وحدهم) أن يقوموا بحرق وثائق جنسياتهم الإسرائيلية رمزًا لرفض المشروع الصهيوني الذين هم مجنَّدون فيه.

٥ ـ في حين يورد البيانُ التأسيسي بوضوح أنّ «اسرائيل» كيانٌ قائمٌ على العسكرة والعدوان، فإنه لا يتحدّث بوضوح وجرأةٍ عن دعم المقاومة المسلّحة بصفتها واحدةً من أهم الآليّات الفعّالة في مواجهة مشروعٍ استيطانيّ قائم على القوة العسكرية، ولاسيّما أنّ التجارب مع «إسرائيل» تؤكّد مركزيةَ لغة القوة ضدّها (هزائمها في لبنان عاميْ ٢٠٠٠ و٢٠٠٦ على يد المقاومة المسلّحة لحزب الله). كما تؤكّد تجاربُ المقاومة المسلّحة ضدّ النازية والفاشية في أوروبا الدرسَ نفسَه، ولكنّ على الاوروبي عمومًا أن يزيل غشاوةَ «التفوّق الأبيض» عن عينيه ليدرك أنّ بشرَ الجنوب ليسوا أدنى، وأنّ لهم أيضًا الحقَّ الطبيعيَّ في المقاومة وبكلّ الوسائل، وخصوصًا المقاومة المسلّحة التي يطوّرها الناسُ بأشكالٍ مختلفةٍ في المراحل التاريخية المختلفة.

خطوات عملية لتفكيك «إسرائيل» من الداخل

من المجدي للشبكة اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية، أو أيّ حركة تحرر يهودية أخرى، أن تتبنّى خطواتٍ عمليةً تهدف إلى تفكيك الكيان الصهيوني، مثل مجموعة مقترحاتي التالية:

١ ـ دعوة جميع يهود «إسرائيل» إلى إنهاء وضعهم الاستيطاني في فلسطين، مفكّكين المشروعَ الصهيوني، بالتالي، من داخله. ولعل إنشاءَ شبكة من المكاتب ومجموعات العمل في جميع أنحاء اوروبا، والولايات المتحدة، وروسيا، وأفريقيا، وأميركا الجنوبية، والوطن العربي، لمساعدة اليهود الإسرائيليين على إنهاء وضعهم الاستيطاني في فلسطين وإعادة اندماجهم في مجتمعاتهم الأصلية، سيكون خطوةً هامةً لتحقيق ذلك.

---

١ ـ من المهمّ الإشارةُ هنا، وفي السياق نفسه، إلى أنّ الكيانات العربية والهويّات الوطنية التي تنتجها هي **أيضًا** كياناتٌ وهوياتٌ غيرُ شرعية. وقد فصّلتُ الحديثَ عن هذه اللاشرعيات في عدة دراسات ومقالات تشير إلى أنّ الوجود غير الطبيعي وغير الشرعي للكيان الصهيوني وهويته الصهيونية (القومية اليهودية) هما انعكاسٌ وتثبيتٌ للوجود غير الطبيعي وغير الشرعي للنظام العربي الرسمي نفسه وللدول المفبرَكة التي يحْكمها ولهوياته «الوطنية» التي يروّج لها، الأمرُ الذي يُكْسبهما («اسرائيل» والنظام الرسمي العربي بأقطاره المفبركة) «طبيعيةً» ما. أنظرْ: هشام البستاني، «الأوهام القُطْرية لليسار الاجتماعي الأردني» (النسخة الكاملة)، **كنعان** ـ النشرة الالكترونية، العدد ١٥٨٣، ٢ تموز ٢٠٠٨، .http://www.kanaanonline.org/articles/01583.pdf وأيضًا: هشام البستاني، «الهويّات المزوّرة..الهويّات القاتلة،» مجلة **النداء** (بيروت)، العدد ٨٦، الجمعة ١٣ حزيران ٢٠٠٨، ص٥.

٢ ـ حول إعادة التفكير بالكيانات الاستعمارية الاستيطانية «المستقرة» (كندا مثالاً)، انظر العدد الخاص من مجلة: **New Socialist**, Issue 58, September-October 2006.

٢ ـ دعوة الإسرائيليين اليهود إلى حرق وثائق جنسياتهم الإسرائيلية وإعلان أنفسهم غير إسرائيليين، كرمزٍ لانسلاخهم المادّي عن الصهيونية وما ترتكبه من فظائع ظالمة.

٣ ـ دعوة الإسرائيليين اليهود إلى عدم الالتفات إلى أحلام حلّ الدولتين، أو ما يُطرح الآن على أنه الخيار «التقدمي» الأوحد والمتمثّل بـ «دولة ديمقراطية علمانية واحدة في فلسطين،»[1] بل التوجّه نحو كسر الرابط الاستيطاني مع فلسطين نهائيّاً وبشكل كامل، والإقامة في مكانٍ آخر. إنّ الهجرة إلى خارج الدولة الإسرائيلية ينبغي أن تكون نقطةَ الارتكاز الأساسية لهزيمة الصهيونية.

يهودٌ شجعان: كسرُ الرابط الاستيطاني مع فلسطين

لقد قام العديدُ من اليهود الإسرائيليين بهذه الخطوة الهامة (كسر الرابط الاستيطاني) لإنهاء وضعهم الظالم كمستوطنين استعماريين. نعيم جلعادي هو يهوديّ عراقيّ هاجر إلى «إسرائيل» في الأربعينيات وكان متحمّسًا للصهيونية؛ ولكنه بعد مشاهدته للفظائع، وخصوصًا مجزرة صبرا وشاتيلا، قال: «كان قد نفد صبري من إسرائيل، فصرتُ مواطنًا أمريكيّاً، وتيقّنتُ من التخلّي عن مواطنيتي الإسرائيلية.»[2]

كما أنّ سامي شالوم شطريت، الذي أتيتُ على ذكره في فقرة سابقة، اتّخذ القرارَ بمغادرة «إسرائيل،» وهو يقيم اليوم في نيويورك (ويا ليته عاد الى المغرب). وها هو يخاطب محمود درويش بقصيدة مؤثِّرة تحمل عنوان «جدارية بلا جدار،» يقول فيها:

«انا أقرأ أشعارَك كلَّها كلوائح اتّهام، وأُقرّ بذنْبي عن كلّ تهمةٍ/ في كلّ مرةٍ من جديد، وألفُ احتجاجٍ واحتجاج من جانبي لن يفيدَ، لا ضدّ الصهاينة الشيوخ ولا ضدّ الشباب، الأشكيناز منهم والمزراحيم، بيضًا وسودًا ـ فأنا واحدٌ منهم لأني لستُ واحدًا منكم/ وهذا هو بؤسُ بيتِ القصيد...»[3]

شطريت هنا يعبِّر، ببراعةٍ وتكثيف، عن فكرة مجتمع الاستيطان الاستعماري؛ فالكلُّ شركاء في جريمته: شبّانًا وشيوخًا، أشكنازيين ومزراحيين، بيضًا وسُودًا. ولا حلّ لهذه المعضلة الأخلاقية سوى بكسر الرابط الاستيطاني: أن لا تعود واحدًا منهم. وهو ما فعله شطريت المرهفُ إلى أبعد الحدود..



يهودي مغربي غادر إسرائيل التي شطبتْ عروبته، فهل فكّر مقاومو التطبيع باستعادة العرب اليهود الى بلدانهم الأصلية؟

الصهيونية معكوسة: ضدّ استعادة اليهود العرب؟

سامي شطريت مغربيُّ الأصل. وعندما شَطبت الصهيونيةُ عروبتَه، ثم نَبَذَها هو راميًا «إسرائيلَ» وراء ظهره، لم يجد أحدًا من العرب ليحتضنَه. تُرى، هل فكّر مقاومو التطبيع يومًا بالنضال من أجل استعادة اليهود العرب إلى بلدانهم العربية التي خَرجوا أو أُخرجوا منها؟ هل فكّروا بأنّ الهجرة المعاكسة لليهود العرب من «إسرائيل» إلى بلدانهم الأصلية، وتشجيعَ مثل تلك الهجرة عبر عرض تسهيلات وضمانات، خطوةٌ كبيرةٌ ممكنةٌ يمكن العملُ عليها لتفكيك «إسرائيل» وتصفيتها؟ هل فكّروا بإقامة محاكمات شعبية للأنظمة العربية والقادة العرب الذين تآمروا على مواطنيهم من اليهود أو سهّلوا ترحيلَهم إلى فلسطين، وهم بهذا كانوا لاعبًا أساسيّاً لمصلحة المشروع الصهيوني؟

لعلّ الخطاب الإسلامي الدوغمائي المعادي لليهود واليهودية بالمطلق (والذي تنجرّ إليه أحيانًا بعضُ التيّارات القومية) يقف حجرَ عثرةٍ كبرى في وجه مثل هذا الأمر؛ وهو ما يؤشّر على فراغ فكريّ وعبثية حقيقية في المفاهيم والآليّات المتداولة حول كيفية مواجهة «إسرائيل» وتصفيتها.

نقرأ في نشرة مخصّصة بالكامل لمقاومة التطبيع هي **المجابهة**[4] خبرًا عن تولّي يهودية بحرينية منصبَ سفيرة

---

١ ـ حول نقد الدولة الديمقراطية العلمانية في فلسطين، انظر: هشام البستاني، «من أجل مانيفيستو ماركسي عربي حول القضية الفلسطينية،» **كنعان** ـ النشرة الالكترونية، العدد ١٣١١، ٢١ تشرين الأول ٢٠٠٧، http://www.kanaanonline.org/articles/01311.pdf، وأيضًا: عادل سمارة ومسعد عربيد، «نحو حلّ اشتراكي في فلسطين» (ثلاثة أجزاء)، **كنعان** ـ النشرة الإلكترونية، الأعداد ١٣٠٧، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٧ تشرين الأول ٢٠٠٧، http://www.kanaanonline.org/articles/01307.pdf

٢ ـ وارد في: شرون قومش، مذكور سابقًا، ص٣٣

٣ ـ سامي شلوم شطريت، «جدارية بلا جدار،» نقلها عن العبرية إلى الإنكليزية: دينا شونرا، ونقلها عن الإنكليزية إلى العربية: سماح إدريس، وقارنها بالأصل العبري: أنطون شمّاس، الآداب، مصدر مذكور، ص ٥١.

٤ ـ العدد الرابع والاربعون، ٢٠٠٨/١٠/٢٦، وهي نشرة غير دورية تَصدُر عن اللجنة التنفيذية للمؤتمر الشعبي لحماية الوطن ومجابهة التطبيع.

بلادها في واشنطن. ترى ما علاقة مثل هذا الخبر بمقاومة التطبيع؟ وهل تَعتبر اللجنةُ التنفيذيةُ العليا لحماية الوطن ومقاومة التطبيع في الأردن، المصْدرة للنشرة، هذا الأمرَ عملاً تطبيعيّاً؟! وبدلاً من أن تشجّع اللجنةُ مثلَ هذا التعيين لإبقاء اليهود العرب في بلدانهم، فإنها توحي باستنكارها، وكأنها (من حيث لا تدري) تريد دفعَ مَنْ تبقّى من اليهود العرب في بلدانهم العربية إلى مغادرتها سريعًا إلى «إسرائيل»: مكانهم «الطبيعي» من وجهة نظر الصهيونية، ومن وجهة نظر مقاومي التطبيع السطحية هذه! إنها الصهيونيةُ معكوسةً: لا ترَى في اليهودي إلا الإسرائيلي والصهيوني، ولا تريد أن ترى أيَّ يهوديّ آخر.

إنّ مقاومة التطبيع الحقيقية هي التركيزُ الدائمُ على لاشرعية «إسرائيل» والعملُ على تصفيتها وتصفية المشروع الصهيوني برمّته، وليست فقط «مقاومةَ إقامة علاقات مع الكيان الصهيوني.» وإنّ الحفاظَ على اليهود العرب في بلدانهم الأصلية، واستعادةَ مَنْ كان منهم في «إسرائيل،» يأتيان في صلب مهمّات أية حركة عربية جادّة ترمي إلى إنهاء المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني لفلسطين.

خاتمة: السير إلى نهاية الطريق

لقد تم الإطلاقُ العلني للبيان التأسيسي للشبكة اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية في بريطانيا يوم ٢/١٠/٢٠٠٨، وهو اليوم الذي نَشرتْ فيه مطبعةُ جامعة كاليفورنيا الكتاب المهمّ: **الاحتلال الاسرائيلي** لنيف غوردون.[1] يَنظُر هذا الكتاب بعمق إلى الكيفية التي تتحكّم فيها بنيةُ الاحتلال الإسرائيلي بسبُل ديمومته وتناسخه وعنفه، عارضًا هذا الترابطَ بما يشْبه «الشجرةَ السُلالية» للسيطرة. لكنّ غوردون، الأستاذَ في جامعة بن غوريون في النقب، لا ينادي بتفكيك مجتمع الاستيطان الذي هو جزء منه، ولا بتفكيك الجامعة الاستيطانية الاستعمارية التي هي بيتُه الأكاديمي، والمرتبطة عضوياً ببنية السيطرة الاستعمارية التي يوضحها ويدينها في كتابه.[2] إنّ النقب نفسَها، حيث تقع جامعة نيف غوردون، خاضعةٌ للسيطرة الاستعمارية، وليس فقط «المناطق المحتلة» (اي الضفة الغربية وقطاع غزة).

إنّ الشبكة اليهودية الدولية المناهضة للصهيونية هي خطوةٌ إيجابيةٌ إلى الأمام، وعلى أعضائها أن يكملوا مشوارهم إلى نهاية طريق الوضوح السياسي والتاريخي، لا البقاء في منتصفه مثل نيف غوردون. لقد حان الوقتُ لينبذ اليهودُ الصهيونيةَ فعليّاً وجسديّاً، لا كلاميّاً فقط، مستعيدين بذلك إنسانيتَهم من خلال تصفية وجودهم المادي كمجتمعٍ استيطانيّ على أرضٍ مغتصَبة ومستعمَرة.

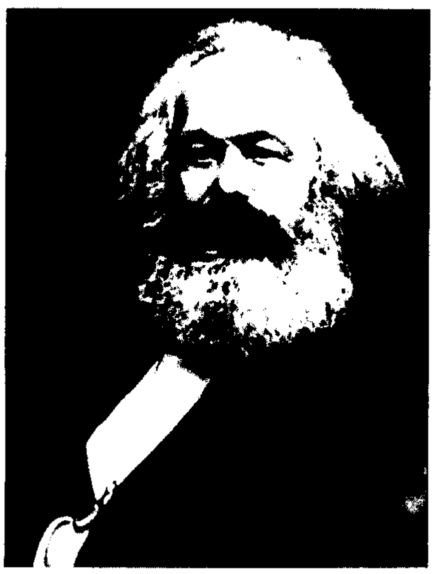
عمّان

١ ـ http://www.israelsoccupation.info/content/books-description

٢ ـ http://redressnewsblog.blogspot.com/2008/10/israels-occupation.html

الدين والسياسة اليوم من منظورٍ ماركسي

جلبير الأشقر*
ترجمة: سماح إدريس



أثناء السنة ما قبل الأخيرة من مدرستي الثانوية في بيروت، حظيتُ بأستاذِ تاريخٍ ممتاز. ومازلتُ أذْكر أنني كنتُ أستمع إليه، محتبسَ الأنفاس، يَسْرد قصةَ الثورة الروسية. كان ذلك عامَ ١٩٦٧، وكانت نَسائمُ الثورة تملأ الفضاءَ، وكنتُ قد «اعتنقتُ» لتوّي الماركسيةَ. أستاذُنا، شأنَ أيّ أستاذِ تاريخٍ جيّد، كان يُناقش معنا مختلفَ أمور الماضي والحاضر والمستقبل أثناء الصفوف وبعدها.

أحدُ هذه النقاشات ما يزال محفوراً في ذاكرتي إلى اليوم: إنه دردشةٌ أثناء إحدى الفرص حول قضيّة الدين. لا أذْكر اليومَ ما جَرّنا إلى تلك المسألة، غير أنّ ما أذْكره هو شعوري بالضّيقِ العميقِ حين عارضَ أستاذي الماركسيَّ الوضعيَّ الذي كنتُه، العامرَ بالثقة بأنّ تقدُّمَ العلمِ والتربيةِ سيمحو الدينَ في القرن الحادي والعشرين. ولا حاجةَ إلى القول إنّني تخيَّلتُ هذا القرنَ حصيلةً لانتصار الثورة الاشتراكية على المستوى العالمي، وتوقّعتُ حصولَ ذلكَ خلال العقود القليلة القادمة. أمّا أستاذي فتبنّى نظرةً تقول بأنّ الغنى الماديّ المتواصل في المجتمع سيعجِّل، في واقع الأمر، البحثَ عن الروحانيّات. واقتَبَسَ، إنْ لم تخُنّي الذاكرة، على سبيل التحبيذ والتأييد، العبارةَ الشهيرةَ المنسوبةَ إلى أندريه مالرو، وهي أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون «دينيًّا.»[١]

أكان أستاذي على حقّ في نهاية المطاف؟ أتكون الحُمّيا الحاليّةُ للعقائد والحركات والفرقَ الدينية شهادةً تؤكّد تديُّنَ القرنِ الحادي والعشرين؟ لا ريْب في أنّ توقّعاتي الشبابية قد ثَبتَ خطؤها، غير أنّني لا أُسلِّم بانتصار وجهةِ النظرِ المقابلة. فالحقّ أنه قد ثَبتَ خَطَؤنا جميعًا؛ ذلك أنّ الافتراضَ المشترك بين توقّعاتنا المختلفة كان أنّ مجتمعَ القرن الحادي والعشرين سيغدو مجتمعَ الوفْرة. أمّا أن يكون ملحداً أو متديّنًا، فمسألةٌ نابعةٌ من تلك الفرضيّة الأساسيّة. ويُمْكن طرحُ السؤال، موضعِ السجالِ آنذاك، على الشكل التالي: أيعجِّل إرضاءُ الحاجات الماديّة حاجةً (مفترَضةً) إلى الروحانيّات الدينية؟

* ـ أستاذٌ في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) في جامعة لندن. والمقالة منشورة في الأصل في مجلة **Socialist Register** لهذا العام.

١ ـ Brian Thompson, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's Controversial Dictum," in **Revue André Malraux Review**, 30 (1/2), 2001.

لن نجد إجابةً عن هذا السؤال في أيّ زمنٍ قريب، إذ إنّ احتمال نشوء عالمٍ «خالٍ من الحاجة» بعيدٌ بُعْدَ نشوءِ عالم «خالٍ من الخوف» ـ والحريّتان الأخيرتان هما من بين «الحريّات الأربع» التي وَصَفها فرانكلين روزفلت عامَ ١٩٤١ بأنها ركائز العالم الذي يَطْمح إليه. صحيح أنّ حريّة التعبير ـ وهي الحرية الأولى من حريّات روزفلت الأربع ـ قد توسّعتْ كثيرًا، وإنْ كانت ما تزال بعيدةً عن بلوغ النصر الكامل. أمّا حريّة «عبادة الربّ كلٌّ على طريقته» ـ وهي الحرية الثانية من حريّات روزفلت ـ فلم يَعُدْ ما يهدّدها في المقام الأول هو «الإلحادُ الدوغمائيّ» الستالينيّ المفروض قهرًا، كما حسبَ الناسُ في زمن روزفلت، بل السُّبُلُ الواحدية المتعصّبة لعبادة الربّ (أو أيّة ربوبيّة)، وهي السُّبُلُ التي تفرضها أنواعٌ شتّى من الأصوليّات الدينية. واليومَ يبدو أنّ الحريةَ الأكثرَ غيابًا والأكثرَ تعرُّضًا للتهديد في أقسام رئيسة من العالم إنما هي، في الواقع، حريّةُ ألاّ نعْبدَ أيّةَ ربوبيةٍ وأن نعيشَ كلٌّ على طريقته. وذلكم ليس تطوّرًا بالتأكيد، وإنما علامةٌ على تراجعٍ إيديولوجيٍّ كبير.

إنّ قدرة الدين على الاستمرار عند فجر القرن الخامس بعد «الثورة العلمية» لغزٌ محيِّرٌ أمام كلِّ مَنْ يعتنق نظرةً وضعيةً إلى العالم، ولكنها ليست كذلك أمام فهمٍ ماركسيٍّ أصيل، على ما توصّلتُ إلى إدراكه منذ أنْ خَطَوْتُ خطواتي الأولى على درب النظرية الماركسية. وهذه المقالة لا ترمي إلى تقديم مفتاحٍ لتفسير قدرة الدين على الاستمرار بشكلٍ عامٍّ وحسب، بل ترمي أيضًا إلى تقديم تفسيرٍ لسبب نشوء الإيديولوجيات الدينية المختلفة التي أنتجها التاريخُ في حقبات مختلفة؛ وكذلك إلى تقديم تفسير لخصوصيّات تلك الإيديولوجيّات. ذلك أنّ الدين لم يَكتفِ بالبقاء حيّاً كجزءٍ من «الإيديولوجيا المهيمنة» بل مـا زال يُنتج أيضًا إيديولوجيّاتٍ مقاتلةً تفنّد الأوضاعَ الاجتماعية و/أو السياسية السائدة. ولقد حظيت اثنتان من تلك الإيديولوجيات المقاتلة باهتمام كبير في السنوات الأخيرة: لاهوتُ التحرير المسيحي، والأصوليةُ الإسلامية. وإنّ تقييمًا مقارنًا لهاتين الظاهرتيْن من وجهة نظر الماركسية، معزَّزًا بإسهاماتٍ إضافيةٍ من علْم اجتماع الأديان، لَهُوَ مَسعًى يشكّل تحدّيًا كبيرًا للبحث، لكنّ فائدته السياسية عظيمة، على ما آملُ أن أبيِّنه.

نظرة ماركس إلى الدين

تمّ إعلانُ إطار تفكير ماركس في مسألة الدين في البرنامج الذي أعدّه بنفسه حين بدأ انتقالَه من الفلسفة «الهيغلية الشابّة» إلى الماديّة الجذرية المستندة إلى الصراع الطبقي، أو ما نسمّيه «الماركسية.» والمقْطع الخاصّ بالدين، وهو مقطعٌ يَكثر اقتباسُه، مستلٌّ من «مقدّمة» ماركس لكتابه **في نقد فلسفة الحقّ عند هيغل**، تعبيرٌ عن لحظةٍ حاسمةٍ في تشكيل فكر ماركس. فبعد أن خطّ في صيف ١٨٤٣ مسوَّدةَ ذلك الكتاب (الذي لم يُنْشرْ أثناء حياته)، عَمَدَ إلى كتابة «المقدّمة» في نهاية ذلك العام وبداية العام التالي ونشرها عام ١٨٤٤ في **Deutsch- Französische Jahrbücher**. والحقّ أنّ اعتبارَه «المقدّمة» جديرةً بالنشر أمرٌ دالٌّ فعلاً؛ ذلك لأنّ ماركس أظهر طوال حياته تردُّدًا في نشر أيّة كتابةٍ نظريةٍ لم يكن قد اقتنع بها اقتناعًا تامّاً. وإلى جانب «أطروحات حول فيورباخ» التي كتبها سنة ١٨٤٥، فإنّ «المقدّمة» المذكورة أعلاه تَرْسم ببراعةٍ مسارَه باتّجاهِ ما سيسمّيه أنطونيو لابريولا «فلسفةَ البراكسيس.»[١] كتب ماركس في «المقدمة» ما يلي:

«إنّ مرتكز النقد اللاديني هو أنّ الإنسان يَصْنَع الدينَ؛ [وأنّ] الدين لا يَصْنَع الإنسانَ. وبالفعل فإنّ الدين هو الوعي الذاتيّ والاحترامُ الذاتيّ لإنسانٍ لم يتغلّبْ [على مصاعبه] بعدُ، أو هو خَسِرَ نفسَه من جديد. لكنّ الإنسان ليس كائنًا تجريديّاً رابضًا خارج العالم. الإنسان هو **عالمُ الإنسان**: الدولةُ، المجتمع. فهذه الدولة وهذا المجتمع يُنْتجان الدينَ، الذي هو **وعيٌ مقلوبٌ** بالعالم، لأنهما **عالمٌ مقلوب**. الدين هو النظريةُ العامّةُ لهذا العالَم، خلاصتُهُ الموسوعيةُ، مَنطقهُ في صيغةٍ شعبية، نُقطةُ شرفِهِ الروحيّة، حماسُه، رادعُه الأخلاقيّ، مُتمِّمُه الوَقور، ركيزتُه الشاملةُ للعزاء والتبرير. إنّه التحقيقُ الخياليّ للجوهر الإنساني، لأنّ الجوهر الإنساني لم يَكتسبْ أية حقيقةٍ صحيحة. إنّ الصراع ضدّ الدين هو، إذنْ، وبشكلٍ غير مباشر، صراعٌ ضدّ ذلك العالم الذي يشكّل الدينُ عبيرَهُ الروحيّ.»[٢]

ماركس هنا، بعد ذِكْره فكرةً من أفكار لودفيك فيورباخ الأساسية في نقد الدين (وهي أنّ «الإنسان يَصْنَع الدينَ؛ الدين لا يَصْنَع الإنسان»)، يَسْتنتج المغزى التامّ لهذه العبارة، مؤنِّبًا

١ ـ لمناقشة تطوّر فكر ماركس في تلك المرحلة، منظورًا إليه من زاوية «الانعتاق الذاتي البروليتاري» بوصفه حجرَ الزاوية في «الماركسية» الناضجة، انظر:
Michael Löwy, **The Theory of Revolution in the Young Marx** (Leiden: Brill, 2003).
وكَتَب المؤلّف نفسُه مقدّمةً ممتازةً لموضوعة «الماركسية والدين،» وذلك في الفصل الأوّل من كتابه اللافت عن لاهوت التحرير الأميركي اللاتيني:
The War of Gods: Religion & Politics in Latin America (London: Verso, 1996, pp 4-18).
وأنا مدينٌ لمايكل، وهو صديقٌ عزيزٌ وقديم، لتعليقاته المفيدة على مسوّدةٍ مبكّرةٍ من هذه المقالة (التي لا يتحمّلُ أيّةَ مسؤوليةٍ عنها).

٢ ـ هذا المقتطف والمقتطفات التالية المأخوذة من «المقدّمة» تستند إلى الترجمة الإنكليزية المتوافرة للجمهور بعد تحديثها وتصحيحها على ضوء النسخة الألمانية الأصلية:
Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie," in **Marx Engels Werke**, Volume 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1956), pp. 378-79.

فيورباخ لعجزه عن فعل ذلك تحديدًا. الجملة الثانية، وهي أنّ «الإنسان ليس كائنًا تجريدياً رابضًا خارج العالم» ردٌّ مباشرٌ على فيورباخ. فالدين «وعيٌ مقلوبٌ بالعالم»، ولكنّه كذلك لأنّ عالمَ الإنسان نفسَه، أي المجتمعَ والدولةَ، مقلوبٌ، واقفٌ على رأسه، إنْ كان لنا أن نستعير مجازًا آخرَ استخدمه ماركس في الحديث عن جدليّة هيغل.

وعلى خطى فيورباخ، أقرّ ماركس الشابُّ، وعينُه على المسيحية في المقام الأوّل، بالدور النفسيّ (الروحيّ) الذي يلعبه الدينُ، إلى جانب كونه «وعيًا مغلوطًا» مبتذلاً. فقد قال إنّ الدين هو «**النظريةُ العامّةُ لهذا العالم**... منطقُهُ في صيغةٍ شعبية... حماسُه... ركيزتُهُ الشاملةُ للعزاء والتبرير.» أمّا إذا وَجَدَ المرءُ في الدين صيغةً إنسانيةً شاملة ـ لكونه «التحقيقَ الخياليّ للجوهر الإنسانيّ» ـ فذلك فقط لأنّ هذا «الجوهر الإنساني لم يكتسبْ أيةَ حقيقةٍ صحيحة.» ولهذا فإنّ «**الصراعَ ضدّ الدين** هو، إذنْ، وبشكلٍ غير مباشر، صراعٌ **ضدّ ذلك العالَم** الذي يشكّل الدينُ عبيرَهُ الروحيّ.»

ثم يمضي ماركس إلى تطوير الملاحظات المتبصِّرة السابقة:

«إنّ المعاناة **الدينيّة** هي التعبيرُ عن المعاناة الحقيقية، وهي الاحتجاج على المعاناة الحقيقية، في الوقت نفسه. إنّ الدين هو زَفْرَةُ المقهور، روحُ عالمٍ بلا قَلْب، كما أنه روحُ أوضاعٍ بلا روح. إنّه أفيون الشعب. إنّ إبطالَ الدين في وصفه سعادةً **وهميّةً** للنّاس يتطلّب سعادتَهم **الحقيقية**. وإنّ تطلُّبَ تخلّيهم عن أوهامهم إزاء وضعهم هو **تطلُّبُ تخلّيهم عن وضعٍ يَفْرِض الأوهام**. إنّ نقدَ الدِّين، إذن، في حالته الجنينية، نقدٌ لذلك الوادي من الدّموع الذي يشكّل الدينُ هالتَه [المقدّسة].»

إذن، الدينُ تعبيرٌ مُصَعَّد [متسامٍ] عن «المعاناة الحقيقية،» و«احتجاجٌ» أيضًا عليها. إنّ هذه عبارة نافذة البصيرة فعلاً؛ غير أنّ ماركس لم يواصل الجزءَ «الاحتجاجيَّ» منها. ففي الجملتين اللتين تَلَتا تلك العبارة، وهما أكثرُ ما يُقْتَبَسُ من أقوال ماركس في الدين، لم يركّز ماركس إلاّ على البُعد «التعبيري» في الدين بقوله: «إنّ الدين هو زَفْرَةُ المقهور، روحُ عالمٍ بلا قلب، كما أنّه روحُ أوضاعٍ بلا روح؛ إنّه أفيونُ الشعب.» ولو أنه تمسّك بعبارته المتبصِّرة الأولى وسعى إلى القبض على البُعْد التحريضي في الدين ـ فضلاً عن بُعْده الاستقالي [الاستكاني] ممثَّلاً بقوّة الأفيون المسكِّنة ـ لأمكنه أن يكتب الجملةَ الأخيرةَ بطريقة مختلفة، مستخدمًا مجازًا آخرَ للتعبير عن الدين بوصفه حافزًا ومنبِّهًا، ولقال: إنّ الدين أفيونُ الشعب... وكوكايينُه في الوقت نفسه![1]



لودفيك فيورباخ: الإنسان يصنع الدين: الدين لا يصنع الإنسان.

إذا رغب المرءُ في إبطال الدين «كسعادةٍ وهمية،» فذلك من أجل تحقيق «سعادة حقيقية.» وإذا رَغِبَ المرءُ في أن يتخلّص الناسُ من «أوهامهم إزاء وضعهم،» فذلك يعني تحقيقَ تغييرٍ أساسيّ في وضعهم باتجاه وضعٍ آخر لا يَفْرِض أوهامًا بعد اليوم. وهذا هو السبب الذي يَدْفع بنقد الدين إلى أن يؤدّي «بالقوّة» ـ يجب أن يؤدّي إذا سُمِحَ لـ «الجنين» بالنموّ ـ إلى نقد «المعاناة الحقيقية،» نقدِ ذلك «الوادي من الدموع الذي يشكّل الدينُ هالتَه [المقدّسة].» فعلى نقد الدين أن يؤدّي، بالتالي، إلى نقد عالم الإنسان، أيْ نقد الدولة والمجتمع، القانونِ والسياسة. وعلى الفلسفة، بعد إماطة اللِّثام عن «الشكل المقدَّس» للاستلاب الإنساني، أن تسعى إلى إماطة اللثام عن الشكل الدنيوي «غير المقدّس»: «إنّ مهمّة الفلسفة أولاً... أن تُميطَ اللِّثامَ عن اغتراب الذات [عن ذاتها] في أشكاله غير المقدّسة بعد أن يُماطَ اللثامُ عن الشكل المقدَّس من اغتراب الذات. وهكذا يتحوّل نقدُ السماء إلى نقد الأرض، ونقدُ الدين إلى نقد القانون، ونقدُ اللاهوت إلى نقد السياسة.»

خَطُّ التفكير هذا سيتواصل في «أطروحات حول فيورباخ» (١٨٤٥)، وذلك في خلاصتها عن البراكسيس الثوري، أو «النشاط الثوري، العملي ـ النقدي.» كتب ماركس:

«ينطلق فيورباخ من حقيقة الاستلاب الذاتي الديني، من مُضاعفة العالم إلى واحدٍ دينيّ وهميّ وآخَر عَلْمانيّ [دنيويّ]. ويَكْمن عملُه في حلّ العالم الديني إلى أساسه الدنيوي. وهو يُغْفل أنه، بعد انتهائه من عمله هذا، يبقى العملُ الأساسُ مفتقرًا إلى التنفيذ. ذلك أنّ حقيقةَ أنّ الأساس الدنيوي يَرْتفع عن

١ ـ في مقالةٍ سابقةٍ عن الموضوع نفسه، "Marxists & Religion, Yesterday & Today," **ZNET**, 21 March 2005. استخدمتُ «الهيروين» مجازًا للبُعْد التحريضي في الدين لكنّ صديقًا لي، طبيبًا، أخبرني أنّ المجازَ الأصوبَ هو الكوكايين. فلمّا كان الكوكايين يعرَّف بأنّه «محفِّزٌ للجهاز العصبي المركزي... مثيرٌ لما وُصِف بأنّه إحساسٌ نَشِطٌ بالسعادة والطاقة الزائدة» (www.wikipedia.org)، فإنّ استخدامه المجازيّ يبدو مسوَّغًا فعلاً هنا... رغم الحدود الجليّة لمثل هذين المجازين في الحالتَين.

نفسـه، ويكرِّسُ نفسـَه في الغيـوم مـجـالاً مسـتـقـلاً، لا يمكن تفسيرُها إلاّ بالصراع الداخلي وبالتناقضية الماثلة في صميم الأساس الدنيوي. وعلى هذا الأخير نفسِه أن يدركَ في تناقضه، وينبغي بالتالي ـ بعد إزاحة التناقض ـ أن يُثَوَّر... لقد اكتفى الفلاسفة، إلى الآن، بتفسير العالم بطرقٍ مختلفة؛ لكنّ المهم هو تغييره.»(١)

المفارقة اللاذعة هي أنّ حركتين دينيتين، في العقود الأربعة الأخيرة تقريبًا، سَعَتا إلى «تغيير العالم» بطريقة انقلابية، من أجل بناء نسختها الخاصة من «ملكوت الله على الأرض،» التي هي بمثابة «غرفةِ انتظار» تُفْضي إلى السماء. وهاتان الحركتان هما: لاهوتُ التحرير المسيحي، والأصوليةُ الإسلامية. ويمكن العثورُ على مفتاح يَكْشفُ طبيعةَ كلّ واحدة منهما في العلاقة المتبادلة بين صعودها ومصير اليسار العَلْماني في منطقتها الخاصة بها. ففي حين يوازي قَدَرُ لاهوت التحرير قَدَرَ اليسار العَلْماني في أميركا اللاتينية بشكل عامّ، حيث يَعْمل ذلك اللاهوتُ على أرض الواقع بوصفه واحدًا من مكوّنات اليسار عامةً ويُعَدُّ كذلك أيضًا، فإنّ الأصولية الإسلامية نَمَتْ في معظم البلدان ذات الغالبية المسلمة منافِسةً لليسار وبديلاً منه، وذلك في محاولةٍ لتوجيه الاحتجاج ضدّ «البؤس الحقيقي» وضدّ الدولة والمجتمع اللذيْن يُحمَّلان مسؤوليةَ إنتاج هذا البؤس. وهاتان العلاقتان المتبادلتان المتعاكستان ـ إيجابيةٌ في الحالة الأولى وسلبيةٌ في الثانية ـ تؤشّران على خلافٍ عميقٍ بين الحركتين التاريخيتين المذكورتين.

الدين والراديكالية اليوم: لاهوتُ التحرير

لاهوتُ التحرير هو التجسيدُ الرئيس الحديث لما يُطْلق عليه مايكل لووِي ـ مستندًا بشكل مناسب إلى مفهوم صاغه ماكس ڤيبر، وهو يحيل على إحدى أشهر روايات غوته ـ «التجاذب الاختياري» (elective affinity) بين المسيحية والاشتراكية.(٢) وبصياغةٍ أدقّ، فإنّ التجاذب الاختياريّ يجمع بين إرث المسيحية الأصلية من جهة ـ وهو إرثٌ خَبَا واضمحلّ فاسحًا المجالَ أمام تحوُّل المسيحية إلى إيديولوجيا مُمَأسسة للهيمنة الاجتماعية السائدة ـ والطوباويّةِ الشيوعيّة (communistic utopianism) من جهة ثانية. ويُستخدم تعبيرُ «شيوعيّة» هنا لتمييزه من العقائد الشيوعية التي صيغتْ مع قدوم الرأسمالية الصناعية. ولقد وَصَفَ ڤيبر هذا البعدَ من أبعاد المسيحية الأصلية وصفًا جيّدًا حين قال:

«أثناء المرحلة الكاريزمية من [أيّ] دين، ينبغي على المُريد الكامل أن يَرْفضَ أيضًا مِلْكيّةَ الأراضي، ويتوقّعَ أن يكون جموعُ المؤمنين لامبالين حيالها. وأحدُ التعبيرات عن هذه اللامبالاة هو ذاك الشكلُ المرقَّقُ الملطَّفُ من شيوعيّة المحبّة [الحبّ] الكاريزميّة التي وُجدتْ كما يبدو في الجالية المسيحية الأولى في القدس، حيث كان أعضاؤها يَملكون مِلْكيّةً ما 'وكأنّهم لا يَمْلكونها'. ولعلّ مثلَ هذه المشاركة مع الإخوةِ المحتاجين، اللامحدودة، غيرِ الباحثة عن تبرير، والتي دَفَعت المبشِّرين، وبخاصةٍ بولس، إلى جمع الصَّدقات من الخارج من أجل الجالية المركزيّة [في القدس]، هي ما يَكْمن وراء ذلك التقليد الذي حظي بالكثير من النقاش؛ وليس ما يَكْمن وراءَه أيُّ تنظيم 'اشتراكي' مزعوم أو أيّةُ 'مِلْكيةٍ جماعيةٍ' شيوعية مزعومة. وما إنْ خَبَت التوقُّعاتُ الأُخْرَوية حتى تراجعت الشيوعيةُ الكاريزمية [المسيحية] بكلّ أشكالها وانسحبتْ إلى دوائر رهبانيّة، حيث غدَت محطَّ الاهتمام الخاصّ لأتباع الربّ النموذجيين.»(٣)

إنّ هذا التجاذب الاختياري بين المسيحية في حقبتها الكاريزمية من جهة، وبرنامج اجتماعيّ شيوعيّ من جهة ثانية، هو الذي يُفسِّر قدرةَ شخصٍ كتوماس منْذر على أن يصوغ في أوائل القرن السادس عشر، وبعباراتٍ مسيحية، برنامجًا وَصَفَه فريدريك أنجلز عامَ ١٨٥٠ بأنّه «إرهاصٌ خياليٌّ بالشيوعية.»(٤) غير أنّ وصف أنجلز كان إشكاليّاً في كونه عزا ما اعتبره غيرَ ملائم للأوضاع التاريخية السائدة إلى «الخيال الإنساني.» ومع أنّ أنجلز نفسَه أقرّ بالتجاذب بين «شيوعيّة» منْذر والمسيحية الأصلية، فقد توصّل إلى استنتاج غير تناسقيّ، لكونه يحتوي على حتميّةٍ تبلغ حدّ الفجاجة ومثاليةٍ تصل حدّ الغرابة في الوقت نفسه:

«إنّ **النُّشوات الألْفيّة التي تمتّعتْ بها المسيحيّةُ الأصليةُ تقدّم في هذا المضمار نقطة انطلاقٍ مفيدة جداً**. ولكنّ هذا الامتداد، إلى ما لا يتعدّى الحاضرَ وحده بل المستقبلَ أيضًا، لم يَسَعْه، من جهة أخرى، إلاّ أن يكون مفرطًا في الخيال. وعند التطبيق العَمَلي الأوّل كان طبيعيّاً أن يتقهقَر إلى حدودٍ ضيّقةٍ رسمتْها

---

١ ـ Theses 4 and 11, in Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm

٢ ـ وهذا موجود في كتابه المذكور سابقًا ، **The War of Gods**، وهو كتابٌ مهمّ في النظرية الاجتماعية الماركسية، مكرَّسٌ للاهوت التحرير. والحقيقة هي أنّ «التجاذبات» المتناقضة وُجدتْ في زمنٍ مبكّرٍ جداً في المنظومة الفكرية المسيحية.

٣ ـ Max Weber, **Economy and Society**, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 1187.

٤ ـ In Friedrich Engels, **The Peasant War in Germany**, ch. 2, available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/peasant-war-germany/ch02.htm

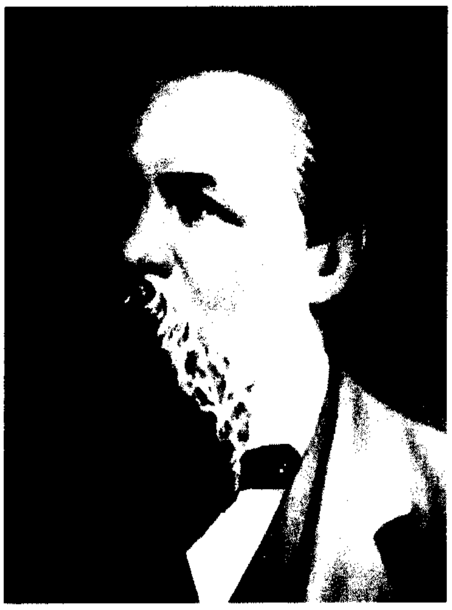
الأوضاعُ السائدة... إنّ الإرهاصَ الخيالي بالشيوعية كان في الحقيقة إرهاصًا بالأوضاع البرجوازية الحديثة.»[١]

كان في مقدور أنجلز أن يَعْثر على مفتاح ما أسماه «إرهاصًا خياليّاً» و«إرهاصًا عبقريّاً» في التجاذب بين ما أطلق عليه «النشواتِ الألْفيةَ التي تمتّعتْ بها المسيحيةُ الأصليةُ» والوضع التاريخيّ لفلاّحين ألمانٍ يواجهون انقلابًا عميقًا وتراجعًا حاداً في أوضاعهم المعيشية. والحقّ أنّ اعتبار أحد دعاة «المادّية التاريخية» أن الأمرَ إرهاصٌ خياليٌّ بحالةٍ ستنشأ في المستقبل إنما كان تقييمًا مذهلاً لبرنامج الانتفاضة الفلاّحية الاجتماعي. ففي واقع الأمر أنّ بيانات الفلاّحين الألمان البرنامجية المختلفة لم تكن ناجمةً عن الخيال بل عن مكوّنيْن أساسييْن مُدْمَجيْن بطرق مختلفة.

فمن جهة، كان هناك الإلهامُ «الشيوعيّ» الطوباويّ الكامنُ في المسيحية الأصلية. ومن جهة ثانية، كان هناك ما يمكن وصفُه بالحنين الرومنطيقي إلى نظام المِلْكية المشاعية الألمانية، حنينِ الفلاّحين الذين يواجهون إفقارًا وبَرْلتةً [دَفْعًا إلى مصاف البروليتاريا] نتيجةً للانحلال التدريجي للمجتمع القروْسَطي ـ وهي الطريقةُ عينُها التي عَبَّرَ بها النارودنيكيون [الشعبويون] بعد ثلاثة قرون ونصفِ القرن عن حنين الفلاّحين الروس إلى نظام المشاع الخاصّ بهم. وفي كلتا الحالتين كانت تلك حالاتٍ خاصةً جدّاً لِما وصفه ماركس وأنجلز في **البيان الشيوعي** بالمسعى «الرجعيّ» الذي تقوم به «أقسامٌ من الطبقة الوسطى» من أجل «إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء.»[٢] ففي الحالات التي يعني فيها الالتزامُ بالأشكال الاجتماعية القديمة الحفاظَ على المِلْكية الجماعية، فإنّ كبحَ عجلةِ التاريخ عن التقدّم، على ما أقرّ ماركس بعد أعوام كثيرة بشأن الحالة الروسية، قد يعطي بأثرٍ «زنبركيّ» حافزًا جبّارًا لقفزةٍ كبرى إلى الأمام... نظريّاً على الأقلّ.[٣]

إنّ البعدَ الشيوعيّ في المسيحية الأصلية هو، في الواقع، ما يُضفي معنًى على تقييم أنجلز نفسِهِ لبرنامج توماس مُنْذر:

«إنّ برنامَجه، الذي لم يكن تجميعًا لمطالب العامّة آنذاك بقدْر ما كان إرهاصًا عبقريّاً بشروط تحرير العنصر البروليتاري الذي



ربط أنجلز البرنامج «الشيوعي» حصرًا بالبروليتاريا في زمن الرأسمالية، قافزًا عن وجود ميول شيوعية عبر التاريخ يمكن التعبير عنها بمفردات مسيحية.

كان قد بدأ للتوّ بالنموّ في أوساطهم، تطلَّبَ التشييدَ الفوريَّ على الأرض لملكوت الله، أو للألْفيّة المبشَّر بها. وهذا كان ليتحقّق بعودةِ الكنيسة إلى أصولها، وبمحوِ كلِّ المؤسسات التي كانت متعارضةً مع ما تَصَوَّرَ مُنْذر أنّه المسيحية الأصلية؛ وهذا في الحقيقة تصوّرٌ لكنيسةٍ عصريةٍ جداً. ولم يَقْصدْ مُنْذر بـ'ملكوت الله' إلاّ حالة مجتمع يخلو من الفروق الطبقية، ومن المِلْكية الخاصة، ومن سلطات الدولة المفروضة من الأعلى والمعادية لأفراد المجتمع. ولقد علَّمَ أنه ينبغي أن يُطاحَ بكلّ السلطات الموجودة، ما دامت لم تَنْصعْ ولم تنخرطْ في الثورة، وأنه يجب أن تتمّ المشاركةُ الجماعيةُ في كلّ الأعمال وكلّ المِلْكيّات، وأنّه ينبغي إدخالُ المساواة التامّة.»[٤]

هنا أيضًا تبرز بوضوح فاقع «المادّيةُ التاريخيةُ» الفجّةُ التي حاول أنجلز الشابُّ أن يلْتزمَ بها، رابطًا البرنامجَ «الشيوعيَّ» حَصْرًا بالبروليتاريا في ظلّ الرأسمالية. والحال أنّ ما حاول أنجلز أن يقفزَ عنه من أجل ألاّ يحيد عن العقيدة أمران: ١) أنّ ثمّة مَيْلاً شيوعيّاً متكرّرًا ظَهَرَ في احتجاجاتٍ بروليتاريةٍ مختلفةٍ على مرّ التاريخ؛[٥] ٢) وأنّ هذا المَيْل يمكن التعبيرُ عنه

١ ـ المصدر السابق (التشديد مني). التصحيح على ضوء النسخة الألمانية الأصلية في **Marx Engels Werke**، الجزء ٧، ص ٣٤٦. وإنّ ميْل أنجلز إلى وصف البعد المسيحيّ في برنامج مُنْذر بأنه «ستار» هو ما دَفَعَ مايكل لووِي إلى إيثار التقييم الذي قدّمه أرنست بلوخ لقائد الثورة الفلاّحية، وذلك في كتابه: **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**

وهذا الكتاب الأخير الصادر عام ١٩٢١ لم يُترجَمْ إلى الإنكليزية قطّ؛ وكانت آخر طبعةٍ ألمانية منه هي طبعة Reclam في لايبزيغ عامَ ١٩٨٩.

٢ ـ Marx and Engels, **Manifesto of the Communist Party** (1848), ch. 1, available on **Marxists Internet Archive:** http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm

٣ ـ «نظريّاً، إذنْ، يُمْكن أن يحْفَظ «المشاعُ الفلاّحي» الروسي نفسَه بتطوير قاعدته، أي المِلْكيةِ العامّةِ للأرض، وبإلغاءِ مبدإ المِلْكية الخاصّة...؛ وبإمكانه أن يصبحَ نقطةَ انطلاقٍ مباشرةً للنظام الاقتصادي الذي يميل المجتمعُ الحديثُ إليه...».
Marx, 'First Draft of Letter to Vera Zasulich' (1881), available on **Marxists Internet Archive.**

٤ ـ Engels, **The Peasant War in Germany**, op. cit.

٥ ـ كلمة «بروليتاريا» في ذاتها تدلُّ على استمرارٍ ما: فهي مشتقّةٌ من اللاتينية Proletarius التي تشير في روما القديمة إلى أعضاءٍ من الطبقات العامّة الأشدِّ انخفاضًا، الذين لا يَدْفعون أيّةَ ضرائب، و«ثروتُهم» الوحيدةُ أطفالُهم. ومن هنا أصلُ الكلمة Proles، بمعنى «النَّسْل».

بسهولةٍ بمفرداتٍ مسيحية، نظراً إلى التجاذب بين طموحات ذلك الميْل وبين المسيحية الأصلية. إلاّ أنّ أنجلز، بدلاً من ذلك، حاول، وعلى نحوٍ أخْرق، أن يفسِّر توماس مُنْذر بوصفه حالةً من «الإرهاص الخيالي بالشيوعية،» وأن يفسّر البعدَ المسيحيَّ بوصفه محضَ زيٍّ فرضتْه الظروفُ التاريخية:

«إنْ ظَهَرَ أنّ الصراعاتِ الطبقيةَ آنذاك تَحْمل سماتٍ دينيةً؛ إذا اختبأتْ مصالحُ الطبقات المختلفة ومتطلّباتُها ومطالبُها خلف ستارٍ دينيّ؛ فذلك لن يغيِّر الوضعَ الفعليَّ إلاّ قليلاً، وينبغي تفسيرُه بأوضاع الزمن. فقد تطوّرت العصورُ الوسطى انطلاقاً من بدائيةٍ فجّة، فتخلّصتْ من الحضارة القديمة، والفلسفة القديمة، والسياسةِ والقضاءِ، من أجل أن تبدأ من جديدٍ على كلّ صعيد. الأمرُ الوحيدُ الذي احتفظتْ به من العالم المحطَّم القديم هو المسيحيّة، وعددٌ من المدن نصفِ المهدّمة المحرومة من حضارتها. ونتيجةً لذلك احتفظ رجالُ الدين باحتكار التربية الثقافية، وهي ظاهرةٌ موجودةٌ في كلّ مرحلةٍ بدائيةٍ من مراحل التطوّر، وقد اكتسبت التربيةُ نفسُها طبيعةً لاهوتيةً بشكلٍ طاغٍ...

بين أيدي رجال الدين بقيت السياسةُ والقضاءُ، فضلاً عن علومٍ أخرى، فروعًا من اللاهوت، وعوملتْ بحسب المبادئ السائدة في هذا الأخير. وكانت عقائدُ الكنيسة في الوقت نفسه بديهيّات سياسيةً، وكانت للاقتباسات من الإنجيل صدقيةُ القانون في كلّ محكمة. وحتى بعد تشكيل طبقةٍ خاصةٍ من القضاة، بقي القضاءُ زمنًا طويلاً تحت وصاية اللاهوت. وكان تفوّقُ اللاهوت في مضمار النشاطات الثقافية نتيجةً منطقيةً في الوقت نفسه لوضع الكنيسة بوصفها أعمَّ سلطةٍ تنسِّقُ وتُجيزُ الهيمنةَ الإقطاعيةَ الموجودة.

جليٌّ، في مثل هذه الأوضاع، أنّ كلّ أعمال الهجوم العامّة والعلنية على النظام الإقطاعي، وكلُّ أعمال الهجوم على الكنيسة في الدرجة الأولى، وجميعَ العقائد الثورية السياسية والاجتماعية، تصبح بالضرورة هرطقاتٍ لاهوتيّةً. ولكي يُمْكن الهجومُ على الأوضاع الاجتماعية الموجودة، فإنه لا بدّ من نزع هالة القداسة عنها.»(١)

تستدعي هذه المزاعمُ سؤاليْن. **الأول**: إلى جانب عددٍ وافرٍ من الثورات التي ألهمتْها هرطقاتٌ دينية، ثمة ثوراتٌ عدةٌ للعامّة في العصور الوسطى، لم تُنتجْ أيّةَ هرطقةٍ دينيةٍ محدّدة، بل كانت خاليةً من أية طبيعةٍ دينية، ناهيكم بطبيعةٍ لاهوتية. فكيف حصل ذلك؟ تلك كانت مثلاً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، حالةُ ثورة التشيومبي في فلورنسا عامَ ١٣٧٨، وثورة المايوتان الفرنسية عامَ ١٣٨٠، وثورة الفلاّحين الإنكليز عام ١٣٨١، وثورة الهاريل الفرنسية عام ١٣٨٢، وهبّة الريمِنسس الكاتالونيّة في القرن الخامس عشر. والحقيقة أنّ أقسامًا من الثورة الفلاّحية الألمانية في القرن السادس عشر، في الغابة السوداء وشْفابن الجنوبية، كانت هي نفسُها في الأصل مستندةً إلى مطالبَ اجتماعيةٍ خاليةٍ من أيّ طلاءٍ دينيّ. والسؤال **الثاني**: كانت الثورة الأكثر جذريّة في المجال الاجتماعي بين ثورات العامّة في العصور الأوروبية الوسطى ـ وأعني تلك التي قادها توماس مُنْذر ـ واحدةً من أكثر الثورات ارتباطًا بـ «هرطقةٍ» مسيحيةٍ في الوقت نفسه، فكيف حصل ذلك أيضًا؟

تؤدّي الإجابة عن هذين السؤالين إلى تعديل أطروحة أنجلز باتجاه النسبية، على النحو التالي: إنّ طغيان الإيديولوجيا الدينية في العصور الوسطى كان من القوّة بحيث لم يكن ممكنًا أن تسودَ أيةُ إيديولوجيةٍ إلحاديةٍ في أوساط قسم كبيرٍ من جماهير العامّة. وكذلك، ففي حقبةٍ كانت النظرةُ الدينيةُ تطغى فيها على كلّ أبعاد التفكير، كان ميْلُ الاعتراض الاجتماعي إلى التعبير عن نفسه ضمن حدود العقيدة الدينية طاغيًا حقّاً. على أنّ هذا لا يعني أنه تحتَّم على «كلُّ حركةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ» أن تتّخذ «شكلاً لاهوتيّاً،» كما كتب أنجلز. فلقد كان بإمكان تلك الحركاتِ أن تكتفي بأن تستحضرَ الإيمان فعلاً من دون أيّ ادّعاءٍ بإنتاج عقيدةٍ لاهوتية، وأن تركّز في الوقت نفسه على القضايا والمطالب الاجتماعية بشكلٍ شبهِ دنيويّ [علماني] ـ إلاّ إذا أدّى تأويلٌ محدَّدٌ للإيمان الديني إلى التعبير بشكلٍ ملائم عن طموح تلك الحركات.

أنْ تتّخذ أكثرُ الإيديولوجيات جذريّةً في الحركات الاحتجاجية التي قامت بها العامّةُ ضدّ المجتمع القروَسْطي ـ وأعني إيديولوجيا منْذر الشيوعية، وقد ظهرتْ في زمنٍ كان الإصلاحُ البروتستانتيّ يؤشّر فيه على نهاية العصور الوسطى وبداية الأزمنة الحديثة الأولى ـ شكلَ هرطقةٍ مسيحية، داعيةً إلى «عودة الكنيسة إلى أصولها،» فذلك لا يشير (أو لا يشير فقط) إلى الكبح الديني الممارَس على الفكر في ذلك العصر (كان منذر، في الحقيقة، معاصرًا لمكيافيلّي!)، وإنما إلى ملاءمة واحدٍ من أبعاد المسيحية التاريخية لمثل ذلك البرنامج الشيوعيوي.

لخّص أرنست بلفورت باكس، في تأريخه المميّز للثورات الفلاّحية، المطالبَ التي قدّمها مايكل غايسماير، وهو واحدٌ من أكثر الشخصيات جذريةً في ثورة الفلاّحين الألمان في القرن السادس عشر، وقائدُ انتفاضة التيرول وسالزبورغ (وهي مطالبُ تضمّنتْ منعَ مهنةِ التجارة!). ثم أضاف باكس، وهو على صواب، ما يلي: «كلُّ هذا هو، إلى حدٍّ كبيرٍ، حصيلةٌ للميْل العامّ في العصور الوسطى إلى الفكر الشيوعيّ، بتلويناته الإنجيلية، وإلى ما قد يكون إحياءً للأوضاع المسيحية في العصور البدائية أو ما ظُنَّ أنّه كذلك.»(٢) وبتعبير باكس الملائم في ما يخصُّ

١ ـ Engels, **The Peasant War in Germany**, op. cit.

٢ ـ Ernest Belfort Bax, **The Peasants War in Germany 1525-1526** (London: Swan Sonnenschein & Co, 1899), p. 86; available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/bax/1899/peasants-war/

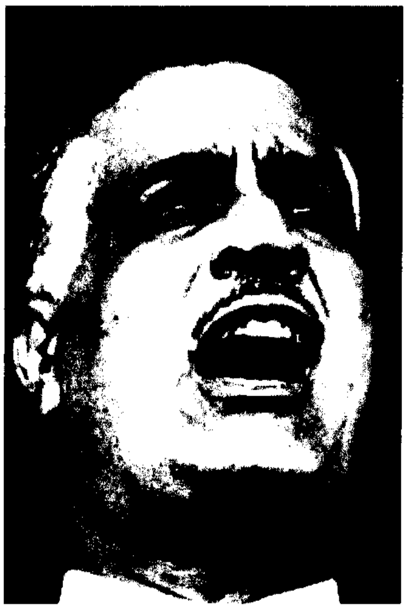
الانتفاضةَ الفلاّحيّة الألمانية ككلّ: «صحيحٌ أنها كانت في المقام الأوّل هيجانًا اجتماعيّاً واقتصاديّاً، إلاّ أنها كانت ذاتَ تلويناتٍ دينيةٍ قوية. **إنّ استحضارَ العقيدة المسيحيّة والمشاعر الإنجيلية لم يكن محضَ زخْرفةٍ خارجية، بل شكّل جزءًا من جوهر الحركة.**»[1]

إنّ هذا «التجاذب الاختياري» بين المسيحية الأصلية والطوباوية الشيوعية هو نفسُه ما يفسِّر لماذا اتّخذتْ موجةُ التجذّر اليساري العالمي التي ابتدأتْ في ستّينيات القرن العشرين (وهي ليست حقبةً دينيةً بالتأكيد!) بُعدًا مسيحيّاً في جزءٍ منها، ولا سيّما في المناطق ذاتِ الغالبية المسيحية من بلدان «الأطراف» حيث معظمُ الناس فقراءُ ومضطَهَدون. ذلك كان وضعَ أميركا اللاتينية أساسًا، وهي منطقةٌ اكتسبتْ فيها الراديكاليةُ دفْعًا عظيمًا منذ بداية الستّينيات بفضل الثورة الكوبية ورسالتها الاشتراكية ـ الإنسانية. والفارق الرئيس بين هذه الموجة الحديثة من الجذرية من جهة والحركة الفلاّحية الألمانية من جهة ثانية هو أنّ النسخة المسيحية من الطوباوية الشيوعية في حالة أميركا اللاتينية لم تُدْمجْ بالحنين إلى أشكالٍ مشاعيةٍ سابقة (وإنْ وَجَدَ المرءُ مثلَ هذا البعد في صفوفِ حركاتِ الأميركيين الأصليين بالتأكيد) بقدْرِ ما دُمجتْ بالمطامح الاشتراكية الحديثة كتلك التي اعتنقها الثوريون الكوبيون وحركاتٌ ماركسيةٌ مختلفة.

الدين والراديكالية اليوم: الأصولية الإسلامية

فلنتفحّصْ نتائجَ النقاش السابق قياسًا إلى موجة الأصولية الإسلامية التي انطلقتْ في سبعينيات القرن العشرين. البعد الأول الذي يَفْرض نفسه هو سيادةُ الدين نسبيّاً في معظم البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة مقارنةً ببقيّة العالم. إنّ السمات القَرْوَسْطيّة التي وَضعها أنجلز في **حرب الفلاّحين في ألمانيا** ـ وأعني حقيقةَ أنّ «رجال الدين احتفظوا باحتكار التربية الثقافية» وأنّ السياسةَ والقضاءَ فضلاً عن علوم أخرى بقيتْ «فروعًا من اللاهوت وعوملتْ بحسب المبادئ السائدة في هذا الأخير،» وأنّ القضاء بقي «تحت وصاية اللاهوت» ـ تنطبق حرفيّاً على الأوضاع السائدة في عددٍ كبيرٍ من الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم.

ثمة أسبابٌ عديدةٌ ومركّبةٌ لهذا الوضع، وهي باختصار شديد: قوةُ استمرار التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية في أقسام رئيسةٍ من المنطقة المعنيّة؛ وأنّ الإسلام ـ منذ نشأته ـ كان نظامًا سياسيّاً وقضائيّاً؛ وعدمُ رغبة القوى الرأسمالية ـ الاستعمارية الغربية في أن تُقْلق في المنطقة المخلّفاتِ التاريخيةَ والإيديولوجيا الدينيةَ لأنّ تلك القوى استخدمتْ هذه الأخيرةَ وحَرِصتْ على



مع انهيار قومية الطبقة الوسطى الجذرية، ويرمز إليه موتُ عبد الناصر، سادت القوى الرجعية التي تستخدم الإسلام يافطةً إيديولوجية، موَجّهةً بذلك الأصولية الإسلامية.

تفادي ما يُسهِّل إثارةَ الهبّات الشعبيّة ضدّ هيمنتها (ومع ذلك، فإنّ الفارق الواضح بين الدين الذي تعتنقه القوةُ الاستعماريةُ الأجنبيةُ، والدينِ السائدِ في البلدِ الخاضع للاحتلال، جَعَلَ من الدين الأخير أداةً ملائمةً للعصيان المعاديَ للاستعمار)؛ وأنّ العصيانات الوطنيةَ البورجوازيةَ والبورجوازيةَ الصغيرةَ ضدّ الهيمنة الغربية (وضدّ الطبقات المحلّية الحاكمة التي تعتمد تلك الهيمنةُ عليها) لم تواجهْ دينَ الإسلام للأسباب المذكورة للتوّ وبسبب انتهازيّتها الصُّراح (الاستثناءُ الكبيرُ الأوحدُ هو الظاهرةُ الكماليةُ في تركيا، وهي حالةُ «بيْنَ بَيْن،» إذ تطوّرتْ في دولةٍ كانت إمبراطورية، وهَدَفَتْ في الواقع إلى غَربنة تركيا).

لكلّ هذه الأسباب لم يتجاوز الوضعُ في معظم البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة، بكثيرٍ، حدودَ ما وصفه أنجلز عند الحديث عن العصور الأوروبية الوسطى. بل إنّ الأزمنةَ الحديثةَ شهدتْ تعزيزًا مشهديّاً لغلبة الإسلام الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية، وبدفع حثيثٍ من الانبعاث والتوسّع الهائل للأصولية الإسلامية، وذلك عَقِبَ بعض التقدّم الحقيقي (وإنِ المحدود) باتجاه العلمنة في العقود الماضية. ولقد طُرحتْ عدةُ تفسيرات ماركسية لذلك الانبعاث الأصولي.[2] وما تجب ملاحظتُه هنا هو أنّ الأصولية الإسلامية، بشكلٍ عامّ، تغذّتْ من الجثّة المتفسّخة للحركات التقدمية في مناطق توسّعها، فأسهمتْ في تحويل ما تبقّى من تلك الحركة التقدمية إلى رماد. وكانت تلك سمةً مركزيةً لما هو، بلا ريْب، ردّةٌ تقهقريةٌ مذهلة: فمنذ أوائل السبعينيات مع انهيار قومية الطبقة الوسطى الجذرية (وهو انهيارٌ يَرْمز إليه موتُ جمال عبد الناصر عامَ ١٩٧٠ بعد هزيمته على يد إسرائيل عام ١٩٦٧)، سادت القوى الرجعيةُ التي تَستخدم الإسلامَ يافطةً

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٣ (التشديد منّي).

٢ ـ مساهمتي الخاصة في هذا المجهود موجودة في «١١ أطروحة حول الانبعاث الحالي للسلفية الإسلامية» في كتابي **الشرق الأوسط في المنظور الماركسي** (دار الساقي) وفي كتابي الآخر: **صِدامُ الهمجيّات** (دار الطليعة).

إيديولوجيةً في معظم البلدان ذاتِ الغالبيةِ المسلمة، مؤجِّجةً الأصوليةَ الإسلاميةَ بوصفها أخبثَ ترياقٍ ضدّ بقايا اليسار.

وما لبثت الأصوليةُ الإسلاميةُ، بعد أن ملأت الفراغَ الذي أحدثه سقوطُ اليسار، أن فَرضتْ نفسَها رأسَ حربةٍ لأقوى معارضةٍ للهيمنة الغربية ـ وهو بعدٌ كانت تلك الأصوليةُ قد ضمّنتْه عَمَلَها منذ البداية ولكنه تراجَعَ أثناء الحقبة الوطنية «العلمانية.» فسادت المعارضةُ القويةُ للهيمنة الغربية ضمن الإسلام الشيعي من جديد، وذلك بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، واستعادت تلك المعارضةُ موقعَها البارزَ ضمن الإسلام السنّي في أوائل التسعينيّات، بعد أن تحولّتْ كتائبُ مسلّحةٌ من الأصوليين الإسلاميين السُّنّة من قتال الاتحاد السوفياتي إلى قتال الولايات المتحدة عقب هزيمة الاتحاد السوفياتي وتفكُّكِه وعودةِ الولايات المتحدة عسكريّاً من ثمّ إلى الشرق الأوسط.

وهكذا تعايَشَ صنفان من الأصولية الإسلامية في رقعةٍ شاسعةٍ من البلدان ذاتِ الغالبيةِ المسلمة: أحدُهما متعاملٌ مع المصالح الغربية، ومَعْقِلُه المملكةُ العربيةُ السعودية، التي هي أكثرُ الدول الإسلامية أصوليةً وظلاميةً قاطبةً؛ والصنفُ الثاني معادٍ للمصالح الغربية، ومَعْقِلُه في صفوف الشيعة هو الجمهوريةُ الإسلاميةُ في إيران، في حين أنّ رأسَ حربته لدى السُّنّة إنما هو تنظيمُ القاعدة. وكلا الصنفيْن يَجْمع بينهما التزامُهما الحَرْفيُّ بالنصّ الإسلامي، وبرنامجُهما الأصولي؛ ولكنْ يَجْمع بينهما أيضًا عداؤهما المشتركُ لليسار، رغم التقاءاتٍ ظرفيةٍ أحيانًا بين فريق من هذا أو ذاك واليسار.(١)

كلُّ أصناف الأصولية الإسلامية تشترك في إخلاصها لما هو، في الأساس، «يوطوبيا قُرْوَسطيةٌ ـ رجعيةٌ،» أيْ لِما هو مشروعٌ خياليٌّ وأسطوريٌّ لبناء مجتمعٍ لا يتوجّه إلى المستقبل بل إلى الماضي القَرْوَسْطي. كلُّها تسعى إلى إعادة بناء المجتمع والدولة المؤسْطَرَيْن الخاصّيْن بالتاريخ الإسلامي الأوّل. وفي ذلك تشترك جميعُها، شكلاً، في مقدمةٍ فَرَضيّةٍ تَجْمعها بلاهوت التحرير المسيحي الذي يُحيل على المسيحية الأصليّة. غير أنّ برنامج الأصوليين الإسلاميين ليس مجموعةً من المبادئ المثالية عن «شيوعية المحبّة،» منْبثقةً من جاليةٍ من الفقراء المضطهَدين كانوا يعيشون عند أطراف مجتمعهم، وقد قُتِلَ مؤسِّسُهم بوحشيةٍ على يد القوى السائدة، كما كانت عليه الحالُ في المسيحيةِ الأصليةِ الأولى. وليس برنامجُهُم مستندًا إلى شكلٍ عتيقٍ من أشكال المِلْكيّة المشاعية، على ما كانت عليه الحالُ، جزئيّاً، في انتفاضة الفلاّحين الألمان في القرن السادس عشر. بل يَشْترك الأصوليون الإسلاميون في إخلاصهم لبناء نموذجٍ من الحكْم الطبقي السياسي والاجتماعي، «وُجِد حقاً» فيما مضى من الزمن، وإنْ مؤَسْطَرًا، وتأسّس قبل أقلّ من أربعة عشر قرنًا بقليل؛ وكان مؤسِّسُه تاجرًا صار نبيّاً وقائدًا حربياً ومنشِئَ دولةٍ وإمبراطورية، قبل أن يُتوفّى في أوج قوّته السياسية.

إنّ مشروع الأصولية الإسلامية، شأنَ أيِّ مسعًى إلى إعادة إحياءِ مجتمعٍ ودولةٍ وُجِدا قبل قرون طويلة، يساوي بالضرورة «يوطوبيا رجعيّة.» فمهما اشْتَطَّ الخيالُ لا يمكن أن تؤدّي «عودةُ الإسلام إلى أصوله ومحوُ كلّ المؤسّسات التي كانت متعارضةً مع ما تصوّر الأصوليون الإسلاميون أنّه إسلامٌ أصليّ» (إنْ كان لنا أن نقتبسَ وصفَ أنجلز لبرنامج مُنْذر) إلى «مجتمعٍ يخلو من الفوارق الطبقية، ومن المِلْكية الخاصة، ومن سلطاتِ الدولة المفروضة من الأعلى والمعادية لأفراد المجتمع.» إنّ تلك العودة لا يمكن إلاّ أن تعني تقهقرًا تاريخيّاً ضخمًا.

على ضوء النقاش السابق يَبْرز سؤالٌ طبيعيٌّ تُمْكن صياغتُه على النحو التالي: أثمة «تجاذبٌ اختياريّ» بين الإسلام السُّنّيّ [الأرثوذكسي] ـ ونعرِّفه هنا بأنّه الالتزامُ الصارمُ بالشريعة ـ و«اليوطوبيا القَرْوسطية ـ الرجعية» يُسْهم في تفسير طريقة اكتساح الأصولية الإسلامية للمجتمعات الإسلامية في أيّامنا؟ هناك أسباب متعدّدة تُثْبت أنّ ثمة تجاذبًا فعلاً. فالإسلام السُّنّي، وهو حاليّاً أقوى تيّارٍ ضمن الديانة الإسلامية، يؤدّي إلى حَرْفيّةٍ دينيةٍ بسبب تقديسه الفائق للنصوص المقدّسة، ولا سيّما القرآن الذي يُعتبر كلمةَ الله الأخيرة.(٢) إنّ ما بات في أكثر الأديان الأُخْرى حكرًا على «الأصولية» كتيّارٍ أقلّويّ ـ أيْ كعقيدةٍ تدعو إلى تطبيق تأويلٍ حَرْفيٍّ للنصوص الدينية ـ بقي في الإسلام السُّنّي القاعدةَ السائدةَ التي تهيمن داخل الإسلام المؤسّساتي. ونظرًا إلى مضمون النصوص الدينية التاريخيِّ المحدَّدِ الذي يُحاول الإسلامُ السنيُّ الالتزامَ به، فإنّ هذا الأخير يؤدّي بشكلٍ خاصّ إلى جملةٍ من العقائد الأصولية التي تَعْتبر التطبيقَ الأمينَ للدين أمرًا يَشْمل إقامةَ دولةٍ إسلاميةٍ لكون النبيّ قد جاهد من أجل إنشاء مثلها. وللسبب نفسه يتناسب الإسلامُ السُّنّيُّ بشكلٍ خاصّ مع القتال المسلّح ضدّ السلطات غير الإسلامية؛ ذلك لأنّ تاريخ الإسلام، منذ البدء، تاريخٌ من الحروب ضدّ العقائد الأخرى بهدف نشر عقيدته.(٣)

---

١ ـ فمثلاً تَحَمّل الخُمَيْنيون اليسارَ في إيران، إلى أن أطاحوا بالشاه وسيطروا على الدولة. وبعدها فإنّ المصيرَ المأساويَّ لليسار الإيراني معروف.

٢ ـ وعليه، فإنّ الالتزام الحَرْفي بنصّ القرآن يؤدّي بسهولةٍ إلى استخداماتٍ كالتي توصلّتْ إليها الأصوليةُ الإسلاميةُ اليوم، على ما شرَحَ عبد الوهاب المؤدّب بشكلٍ مقتدر. راجع: **The Malady of Islam** (Cambridge: Basic Books, 2003)

وإحدى المهمّات التي تنكّبها المؤدّب في كتابه يأتي ذكرُها في المقدّمة: «علينا أن نَعْرفَ تمامًا المواضعَ في النصّ ـ أي في القرآن والحديث ـ المهيِّأة مسبقًا لقراءةٍ أصولية» (ص ٣).

٣ ـ ثمة، بالتأكيد، سِماتٌ أخرى كثيرةٌ تنبع بالضرورة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، من التأويل الحَرْفي للنصوص الإسلامية ومن الالتزام الدوغمائيّ بها. ولكنّ هذه السمات أكثرُ من أن تستطيع هذه المقالةُ الإحاطةَ بها.

من أجل علمِ اجتماعِ أديانٍ، ماركسيٍّ، مقارنٍ

إنّ الإقرار بـ «تجاذبٍ اختياريّ» بين الإسلام السُّنّي واليوطوبيا القَرْوَسطية ـ الرجعية، بعد التشديد على التجاذب الاختياري بين المسيحية الأصلية واليوطوبيا الشيوعوية، لا يَنْبع من أيّ حُكْم قيمة. وإنما يستند إلى عناصر من علمِ اجتماعٍ مقارنٍ لكلاَ الدينين، ضمن تراث ماركس وأنجلز ومكسيم رودنسون- والأخير هو المساهم الأبرز في تحليلٍ ماركسيٍّ للإسلام.[1] والحقّ أنّ علمَ اجتماعٍ ماركسيّاً تاريخيّاً، شاملاً، مقارنًا للأديان، بمعيار علم الاجتماعِ الشهير الذي أنتجه ڤيبر في أقَلّ تقدير، ما زال أمرًا لازمًا جداً. وعلى الرغم من وجود محاولات متواضعةٍ للانخراط في مثل هذا المشروع،[2] الذي يحظى بتبصّراتٍ لافتةٍ عديدة في كتابات ماركس، وفي كتابات أنجلز بشكلٍ خاصّ، كما في تحليلات ماكس ڤيبر المادّية العميقة والغنيّة نفسِها، فإنّ المشروع بالغُ التطلّب ويبقى غيرَ منجز، ولا بدّ أن يكون مسعًى جماعيّاً من أجل أن يبلغ نتيجتَه المرجوّة. إنّ «التجاذبات» المختلفة الخاصّة بكلّ منظومةٍ فكريةٍ دينيةٍ لهي متجذّرةٌ في خصوصيّات التطوّر التاريخي لكلّ دينٍ على حدة، ولا سيّما في نشأته التاريخية، بغضّ النظر عن التقائها اللاحق بوصفها إيديولوجياتٍ ممأسسةً للسيطرة الطبقية. وقد صاغ ڤيبر الأمرَ بشكلٍ صائبٍ حين كتب:

«صحيح أنّ الأديان الكنَسيّة الكبرى تختلف اختلافًا عظيمًا، ولا سيّما أثناء مراحلها الأولى، وذلك في بنية سيطرتها وأخلاقيّاتها الأساسية، على ما يُعبَّر عنه في قواعد السلوك. وهكذا نما الإسلامُ من مجتمعٍ كاريزميّ من المقاتلين، بقيادة النبيِّ المجاهد وأتباعِه؛ ووافق على الوصيّة التي تقضي بإخضاع المشْركين بالقوة، ومَجّد البطولةَ، ووعد المجاهدَ في سبيل الدينِ القويم بالمُتَع الحسيّةِ في الدنيا والآخرة. وأما البوذيّة فقد نمت، خلافًا للإسلام، من مجتمعٍ من الحُكماء والزُّهّاد الذين سَعَوْا إلى الخلاص الفردي، لا من النظام الاجتماعي الفاسد والخطيئة الفرديّة فحسب، بل من الحياة نفسها. وأمّا اليهوديّة فنمت من مجتمعٍ هيروقراطيٍّ [الهيروقراطية: سلطةُ رجال الدين] وبورجوازيٍّ، قادتُه أنبياء وكهنةٌ، وفي النهاية مثقفون متدرّبون في السِّلْك الكَهنوتي؛ وتجاهلتْ تجاهلاً تامّاً الحياةَ الآخرةَ، وكافحتْ لإعادة بناء دولتِها ـ أمّتِها العَلْمانية، وللرفاه البورجوازي من خلال الامتثال لشرعٍ سَفسطائيّ [تحايُلي]. وأخيرًا، فإنّ



ماكس ڤيبر: الأديان، على اختلاف بداياتها، لم تمنع سلطاتِ رجال الدين من فرض تأثيرات مماثلة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

المسيحية نمت من مجتمعٍ من المشاركين في عبادة المسيح الرمزيّة من خلال ـ 'الإفخارستيا' [سرّ التناول]؛ وكان هذا المجتمعُ في الأصل عامرًا بالآمال الأخروية في ملكوتٍ إلهيّ شامل، ورَفَضَ كلّ أشكال القوة، ولم يبالِ بالنظام الاجتماعي القائم الذي بدت نهايتُه وشيكةً؛ وكان ذلك المجتمع يُقاد كاريزميّاً من قِبل أنبياء، ويُقاد هَيْروقراطيّاً من قِبل موظّفين رسميين. لكنّ بدايات الأديان هذه، المختلفة جداً، والتي كان مقيَّضًا لها أن تُنْتج مواقفَ مختلفةً من النظام الاقتصادي؛ كما مصيرُ هذه الأديان التاريخيُّ، المختلفُ بدرجة مساوية؛ لم تَمْنع الهيروقراطيات [سلطاتِ رجال الدين] من فرض تأثيراتٍ مماثلةٍ نوعًا ما في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وانسجمتْ هذه التأثيراتُ مع الشروط المسبَقة، المتشابهة على العموم، للهيروقراطيّة، والتي تفرض وجودَها ما إن تمضي الحقبةُ الكاريزميّةُ البطوليةُ من الدين ويبدأ التأقلُم مع الحياة اليومية.»[3]

كما أنّ الإقرار بوجود «التجاذبات الاختيارية» المختلفة في المسيحية والإسلام لا يعني عدمَ وجود ميولٍ متناقضةٍ **داخل** كلّ منهما. فالمسيحية تضمّنتْ، منذ نشأتها، ميولاً متناقضةً، أضاف إليها نموُّ الكنيسة اللاحق ـ كمؤسّسةٍ قرْوسطيةٍ قمعيّة ـ منظومةً فكريةً ضخمةً وتقليدًا عاتيًا قويّاً جداً، عزّزتْ أصنافًا متعدّدة من العقيدة المسيحية الرجعية والأصولية المسيحية.[4]

١ ـ لعيّنةٍ جيّدةٍ من الأفكار المستندة إلى علمِ اجتماعٍ ماركسيٍّ مقارنٍ، أنظر المقابلةَ التي منحني إيّاها رودنسون قبل أكثر من عشرين عامًا: «المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون وشؤون الإسلام السياسي والأصولية،» **الحياة**، ٢٠٠٤/٩/٥.
"Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar," **Middle East Report** 233, Winter 2004.

٢ ـ See Paul N. Siegel, **The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World** (London: Zed Press, 1986), (reprint: Chicago: Haymarket, 2004).

٣ ـ Weber, **Economy and Society**, op. cit., p. 1185.

٤ ـ لمحاولة تبيان كيفية إدخال رُسُلٍ أمثالِ لوقا وبولس لعناصرَ اضطهاديةٍ تناقِضُ الطبيعةَ «البروليتارية» للرسالة المسيحية الأصلية، انظرْ:
Anton Mayer, **Der Zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testament** (Olten: Walter Verlag, 1983).

وعلى عكس ذلك تتضمّن النصوصُ الإسلاميةُ بعضَ الآثار التي تدعو إلى المساواة، وهي نابعةٌ من تلك المرحلة التي كان فيها المسلمون الأوائل جاليةً مقموعةً؛ وقد استُخدمتْ هذه الآثار في مسعًى لإنتاج نُسَخٍ «اشتراكية» من الإسلام.

إلى جانب ذلك، فإنّ وجودَ «تجاذبات اختيارية» مختلفة في المسيحية والإسلام لا يعني أنّ التطوّر التاريخي الفعلي لكلٍّ من الديانتين تدفّق بشكلٍ «طبيعيّ» على مُنْحَدَر «تجاذبها الاختياري» الخاصّ بها. فالحقّ أنّ ذلك التطوّر تدفّق بشكلٍ طبيعي على منحدر التركيب الفعلي للمجتمع الطبقي الذي انجدل به كلُّ دينٍ على حدة ـ وهو مختلفٌ اختلافًا هائلاً عن حقيقة أصله الاجتماعي في حالة المسيحية، ومختلفٌ بدرجةٍ أقلّ في حالة الإسلام. وهكذا كانت المسيحيةُ التاريخية «الموجودة فعليّاً» طوال قرون عدةٍ أقلَّ تقدميةً، في اعتباراتٍ كثيرة، من الإسلام التاريخي «الموجود فعليًا.» وداخلَ الديانة المسيحية نفسها، داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها، يجري اليومَ صراعٌ مريرٌ متواصلٌ بين نسخةٍ مهيمنةٍ على الصعيد المؤسّساتي ورجعيّةٍ بشكلٍ صارخ، يُمثّلها البابا الحاليُّ جوزيف راتزينغر من جهة، وبين أنصار لاهوت التحرير الذين يجدون حافزًا جديدًا لعملهم في التجذّر اليساري الجديد المتواصل في أميركا اللاتينية.

ثم إنّ الإقرار بالتجاذب الاختياري بين الإسلام السُّنّي واليوطوبيا القَرْوسطية ـ الرجعية لا علاقة له على الإطلاق بما أسماه إدوارد سعيد «الاستشراق.»[1] ولا يمكن أن يكون ذا علاقة به إلاّ في عقول المتحمّسين لما وَصَفَه صادق جلال العظم وصفًا ملائمًا بـ «الاستشراق المعكوس.»[2] إنّ الإقرار بتجاذبٍ اختياريّ بين إيديولوجيا سياسية حديثة، وبين سماتٍ موجودةٍ في المنظومة الفكرية التاريخية لدينٍ من الأديان، لا يعني نظرةً «جوهرانيّة» خالدةً سرمديةً إلى الاستخدامات السياسية لذلك الدين. بل العكسُ هو الصحيح في حقيقة الأمر. والمثال الأفصح على ذلك هو التجاذُب الاختياري بين المسيحية والاشتراكية: فالاعتراف بوجوده لا يمكن أن يؤدّي، مهما شطّ الخيالُ، إلى الاعتقاد بأنّ المسيحيةَ التاريخية كانت اشتراكيةً في الجوهر! وإنّ عبثيّة مثل هذا التصوّر تبيّن، هي نفسُها، مدى بُعد النقاش، الذي يتناول في هذه المقالة «التجاذباتِ الاختيارية،» من الجوهرانية (essentialism). وبالمثل، فإنّ الإقرارَ بتجاذبٍ اختياريّ بين المنظومة الفكرية الإسلامية من جهة، واليوطوبيا القَرْوسطيّة ـ الرجعية الحالية التي تتّخذ شكلَ الأصولية الإسلامية من جهة ثانية، لا يُؤدّي على الإطلاق إلى الاعتقاد بأنّ الإسلام التاريخي كان أصوليّاً في جوهره (لم يكن كذلك بالتأكيد!) ولا أنّ قَدَرَ المسلمين هو أن يقعوا فريسةً للأصولية أيًا كانت الأوضاعُ التاريخية.

إنّ الإقرارَ بوجود تجاذباتٍ اختياريةٍ مختلفةٍ في المسيحية (الأصلية) والإسلام (السُّنّي) هو أحدُ مفاتيح فهم الاستخدامات التاريخية المختلفة لكلٍّ من الدينين في وصْفه بَيْرقَ احتجاج. وهذا هو ما حاول أنجلز تفسيرَه باختصار في إحدى كتاباته الأخيرة جداً، حين لخّص أفكارَه الأولى عن المسيحية المبكّرة:

«إنّ تاريخ المسيحية المبكّرة يحتوي أوجهَ شبهٍ لافتةً مع الحركة العمّالية الحديثة. فالمسيحية، شأن هذه الأخيرة، كانت في الأصل حركةَ أناسٍ مضطهَدين: إذ ظهرتْ أولاً بوصفها دينَ العبيد، والعبيدِ المعتوقين، والفقراءِ المحرومين من كلِّ الحقوق، والشعوبِ التي أخضعتْها روما أو شتّتتْها. المسيحية والاشتراكيةُ العمّالية، كلتاهما، تبشّر بالخلاصَ من العبودية والبؤس: فتربط المسيحيةُ هذا الخلاص بحياةٍ أبعدَ، بعدَ الموت، في السماء؛ في حين تربطه الاشتراكيةُ بهذا العالم، [أيْ] بتحويلٍ للمجتمع [على الأرض]. كلتاهما مضطهَدة ومعذَّبةٌ، أنصارُها محتقَرون وعُرْضةٌ لقوانينَ إقصائية: الأوائلُ في وصفهم أعداءَ الجنس البشري، والآخرون في وصفهم أعداءَ الدولة وأعداءَ الدينِ والعائلة والنظام الاجتماعي...

إنّ الموازاة بين الظاهرتين التاريخيتين تَفْرض نفسَها على اهتمامنا منذ العصور الوسطى في الانتفاضات الأولى التي قام بها الفلاّحون المضطهَدون، وبالأخصّ عامّةُ المدن. هذه الهبّات، شأن كلّ الحركات الشعبية في القرون الوسطى، كان مقيَّضًا لها أن ترتدي قناعَ الدين، وبَدَت وكأنّها إحياءٌ للمسيحية الأُولى من التحلّل المنتشر.»[3]

عند هذه النقطة أضاف أنجلز هامشًا طويلاً مشوِّقًا عن الإسلام، يتضمّن تبصُّراتٍ تشبه شبهًا مذهلاً نظريّات المؤرِّخ العربي المسلم ابن خلدون الشهيرة في القرن الرابع عشر، ولكنّه ينتهي بتكرار أطروحة «العَلَم والقِناع» الاختزالية بصدد استخدام المسيحية في الاحتجاجات الشعبية:

---

١ ـ المعروف أنّ إدوارد سعيد نفسَه في **الاستشراق** أسبَغ الوصمةَ الاستشراقية على ماركس (متجاهلاً أنجلز تجاهلاً تامّاً، مع أنّ كتابات الأخير عن «الشرق» هي في أهمية كتابات ماركس إنْ لم تَفُقْها أهميةً). لنقد مواقفِ سعيد في هذا الخصوص انظرْ:
Aijaz Ahmad, **In Theory: Classes, Nations, Literatures** (London: Verso, 1992).

٢ ـ للمراجع وشرح المفهوم، أنظرْ مقالتي «الاستشراق معكوسًا: تيّارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية،» في العدد السابق من الآداب.

٣ ـ Engels, 'On the History of Early Christianity' (1894), available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm

«نجد أطروحةً مناقضةً خاصّةً لتلك [السابق ذكرها] في الانتفاضات الدينية في العالم المحمّدي، ولا سيّما في أفريقيا. الإسلام دينٌ مُعَدٌّ للشرقيين، وبخاصّةٍ العرب، أيْ لسكّان المدن المنخرطين في التجارة والصناعة، من جهة، وللبدو الرُّحَّل من جهة ثانية. ولكنْ هـهنا يَكْمن جنينُ تصادُمٍ متكرّر بشكلٍ دوريّ. فسكّانُ المدن يُثْرُونَ ويَغْدون مرفّهين ومتساهلين في الالتزام بـ'الشريعة'. أمّا البدو، الفقراءُ، ذوو الأخلاق الصارمة بالتالي، فيتأمّلون، بحسدٍ واشتهاءٍ، تلك الثرواتِ والمُتَع؛ ثم يتوحّدون خَلْف نبيٍّ، مهديٍّ، لتأديب المرتدّين، ولاستعادة الالتزام بالطقوس وبالدين القويم، وللاستيلاء ـ على سبيل المكافأة ـ على كنوز المرتدّين. ومن الطبيعي أن يصبحوا بعد مئة سنةٍ في الموقع الذي كان فيه المرتدّون من قبل. وهذا يتطلّب تطهيرًا جديدًا للدين، فيظْهر مهديٌّ جديد، وتتجدّد اللعبةُ من البداية. هذا ما حَصَلَ منذ حملات الفتح التي قام بها المرابطون والموحِّدون في إسبانيا، إلى آخر مهديٍّ في الخرطوم نَجَحَ نجاحًا عظيمًا في مقاومة الإنكليز. وحدث الأمرُ عينُه أو شِبْهُه مع الانتفاضات في بلاد فارس وبلدانٍ محمّديةٍ أخرى. وكلُّ هذه الحركات كانت مكسوّةً بالدين، لكنها تنبع من أسباب اقتصادية؛ ومع ذلك، فحتّى حين تنتصر فإنها تَسْمح للأوضاع الاقتصادية القديمة بأن **تبقى بلا مساس**. وهكذا يبقى الوضعُ القديمُ على حاله ويتكرّر التصادمُ بشكلٍ موسميّ. وعلى خلاف ذلك فإنّ الزيّ الديني في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي ليس إلاّ عَلَمًا وقِناعًا للهجوم على نظامٍ اقتصاديّ يغدو عتيقًا باليًا، فيُطاح به، ويَصْعد نظامٌ جديدٌ، ويتقدّم العالَمُ.»(١)

ثمّ إن الوعي بالتجاذبات الاختيارية المختلفة لكلّ دين يَسْمح لنا بأن نفهم أيضًا لماذا استطاع لاهوتُ التحرير المسيحي أن يصبح ذلك المكوِّن المهمّ جدّاً في اليسار في أميركا اللاتينية، في حين بقيتْ كلُّ المحاولات لإنتاج نسخةٍ إسلاميةٍ من الحالة نفسِها هامشيةً. كما يَسْمح لنا بأن نَفْهم لماذا استطاعت الأصوليةُ الإسلاميةُ أن تكتسب مثلَ هذه الأهمية الضخمة اليوم في صفوف المجتمعات والجاليات المسلمة، وكيف حلّت بنجاحٍ كبيرٍ محلّ اليسار في تجسيد رفض الهيمنة الغربية، وإنْ على أسسٍ اجتماعيةٍ رجعيّة. وعلاوةً على ذلك فإنّ الإقرار بالتجاذب الاختياري بين الإسلام السُّنّي واليوطوبيا القروسطية ـ الرجعية يشير إلى أحد أسباب السهولة التي واجهتْها الأصوليةُ الإسلاميةُ في توسُّعها في الأزمنة الحديثة، وهو سببٌ لما سمّاه عبد الوهّاب المؤدّب «عِلّةَ الإسلام.»(٢)

من الضروري اجراء التمييز بين أصناف الاصولية الإسلامية. فمثلاً هناك فارق ضخم بين «القاعدة» وحزب الله.



لقد سبق أن ذكرتُ مطوّلاً، في كتاباتٍ شتّى، أسبابًا تاريخيةً أخرى لتوسّع الأصولية في البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة.(٣) وهي تُصنّفُ، أساسًا، تحت عناوينَ أربعة: هزيمةُ قومية الطبقة الوسطى وعيوبُ اليسار الجذريّ؛ وأنّ المملكةَ العربيّةَ السعودية ورعاتَها الأميركيين روّجوا سنواتٍ طويلةً للأصولية الإسلامية بديلاً من اليسار؛ والتفاقُمُ المتزايد في الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في «الشرق الأوسط الأوسع»؛ وفقدان النُّظم (anomie) العالمي الناجم عن الهجوم النيوليبرالي وانهيارُ «الشيوعية» السوفياتية معًا. وإلى ذلك كلّه يجب أن نضيف عواملَ ظرفيةً أخرى، مثل قوة الدفع التي شكّلتها «الثورةُ الإسلامية» الإيرانية، والهزيمة السوفياتية في الحرب الأفغانية على يد الأصوليين الإسلاميين، فضلاً عن الحافز الضخم الذي اكتسبتْه الأصوليةُ الإسلاميةُ بسبب الاعتداءات الأميركية في «الشرق الأوسط الأوسع» والقمع الإسرائيلي للانتفاضة الثانية.

ومن المؤكّد أنّ الانطباعَ الاستشراقي السطحي، المنتشرَ اليوم، الذي يعتبر الأصوليةَ الإسلاميةَ ميلاً «طبيعيّاً،» خارج التاريخ، لدى الشعوب المسلمة، هراءٌ محض. فهو يتجاهل الحقائقَ التاريخيةَ الأوّلية. وكما كتبتُ مؤخّرًا في هذا الصدد:

«كثير من الناس في الغرب لا يَفْهمون أنْ ليس ثمة شيءٌ 'طبيعيّ'، أو غير تاريخيّ، في كون الأصولية الإسلامية هي الآن التيّار السياسيّ الأكثر بروزًا بين المسلمين. وهم يتجاهلون أو يتناسوْن أنّ الصورة كانت مختلفة تمامًا في فتراتٍ تاريخيةٍ أخرى من تاريخنا المعاصر ـ أي، على سبيل المثال، منذ عدة

١ ـ المصدر السابق. وبصدد المقارنة بابن خلدون أنظر:
Nicholas S. Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun," **Alif: Journal of Comparative Poetics**, American University in Cairo, n. 10, 1990.'

٢ ـ Meddeb, **The Malady of Islam**, op. cit.

٣ ـ راجع الهامش رقم ٢، ص ٦٥.

عقودٍ مضت، فإنّ أكبرَ حزبٍ شيوعيّ خارج الحكم في العالم، حزبٍ يشير رسمياً إلى عقيدةٍ إلحادية، كان في البلد الذي يحتوي على أكبر مجتمعٍ إسلامي في العالم، وهو أندونيسيا ـ بالطبع حتى جرت هزيمةُ الحزب في حمّام دم على يد الجيش الأندونيسي المدعوم أميركياً مطلعَ عام ١٩٦٥. إنّهم يتجاهلون أو يتناسون، من باب التذكير بمثالٍ آخرَ من النوع نفسِه، أنه في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، لم يكن التنظيم السياسي الأكثر جماهيريةً في العراق، خصوصًا وسط الشيعةِ في جنوبِ العراق، بقيادة إمامٍ أو رجل دين، بل بقيادة الحزب الشيوعيّ.»[١]

وردّاً على الاعتراض المحتمل بأنّ ما ذُكِرَ أعلاه يُثْبت أنّ على الشعوب المسلمة التخلُّصَ من الدين لكي تعبِّر عن آراءٍ سياسيةٍ تقدّمية، تكفي الإشارةُ إلى العقود التي تلتِ الحربَ العالميةَ الثانية، والتي تزامنتْ مع الازدهار الطويل للرأسمالية الكونية. ففي تلك الفترة هَيْمَنَت على الاحتجاجات الشعبية في البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة أصنافٌ راديكاليةٌ من قومية الطبقة الوسطى سَعَتْ إلى التكيُّف مع الدين، معزِّزةً بذلك من تحديثه. ولا شكّ في أنّ عبد الناصر كان مؤمنًا ومسلمًا ملتزمًا بالشعائر، وإنْ غدا عدوَّ الأصوليين الألدَّ. والحق أنّ الأثر الذي حقّقه في ذروة مجده في البلاد العربية، وفي ما يتعدّاها، يبقى بلا نظير.[٢]

خلاصاتٌ سياسية

إذا كانت أطروحةُ «العَلَم والقِناع» الاختزالية لا تَمْلك حظّاً كبيرًا من الصدقيّة في حالة المسيحية كما هو واضح، فإنّ تطبيقها على الأصولية الإسلامية قد يكون بالغَ التضليل أيضًا. وعليه، فإنّ الزعمَ بأنّ حركاتٍ كحزب الله (لبنان) أو حماس (فلسطين) محضُ تعبيراتٍ خاصّةٍ عن الاحتجاج الاجتماعي والسياسي، وأنها تستخدم الإسلامَ مجرّد «عَلَم وقِناع» أو «لغةٍ» إنما هو زعمٌ يُقلّل كثيرًا من شأن الحدود الرَّجعيّة البالغة الأهمية المفروضة على طاقات التجذّر لدى الأعضاء المنتسبين إليها، بل لدى أتباعها في صفوفِ الجماهير أيضًا، وهي حدودٌ خَلَقَها الالتزامُ الصارمُ بالعقائد الأصولية الإسلامية.

ومثلما أنّه من الضروريّ موضعةُ كلّ استخدامٍ للإسلام، شأنه في ذلك شأن أيّ دينٍ آخر، ضِمْنَ الأوضاعِ الاقتصادية والسياسية الملموسة التي يَظْهر فيها (ومن ثمّ التمييزُ الواضحُ بين الإسلام أداةً إيديولوجيةً للهيمنة الطبقية والجندرية الاضطهادية من جهة، والإسلام رايةً لهويّةٍ أقلّيّةٍ مضطَهَدةٍ كما هو حالُ الجاليات المسلمة المهاجرة المضطَهَدة في البلدان الغربية)،[٣] فإنّه من الضروري أيضًا إجراء التمييز اللازم بين شتّى أصناف الأصولية الإسلامية، المتنوّعةِ والمتناقضةِ بشكلٍ واسع. فمثلاً هناك فارقٌ ضخمٌ، من جهةٍ، بين تنظيم «القاعدة» الغارق في الرجعية، الذي يَشُنُّ في العراق حربًا دمويةً من الإبادة الطائفية/المذهبية إلى جانب قتاله ضدّ الاحتلال الأميركي، ويتبنّى منظورًا توتاليتاريّاً حقّاً إلى المجتمع والدولة... وبين تنظيم كحزب الله، من جهةٍ أخرى، يدين «الطائفيةَ السياسيةَ» باسم قتاله ضدّ الاحتلال والعدوان الإسرائيليَّيْن، ويُقرّ ـ رغم اعتباره «الجمهوريةَ الإسلاميةَ» في إيران نموذجَه الأعلى على الأرض ـ بتعدّدية لبنان الدينيّةِ فيعتنقُ من ثمّ مبادئَ الديموقراطية البرلمانية.[٤]

ومع ذلك، وأيّاً تكن الحالةُ الأصولية، فإنّ على الصراع الإيديولوجي ضدّ الأصولية الإسلامية ـ ضدّ آرائها الاجتماعية والأخلاقية والسياسيةِ لا ضدّ ركائز الإسلام الروحية الأساسية كدين ـ أن يبقى بالنسبة إلى التقدّميين أولويّةً من أولوياتهم في أوساط المجتمعات والجاليات المسلمة.[٥] وعلى العكس من ذلك، فإنّ ما يدعو إلى الاعتراض قليلٌ جداً في الآراء السياسية والاجتماعيةِ والأخلاقيةِ التي يطرحها لاهوتُ التحرير المسيحي، في حين أنّ الصراعَ الإيديولوجيّ ضدّ مكوّنها الروحيّ المحض لا يجوز أبدًا أن يكون أولويةً... حتى بالنسبة إلى المُلْحدين الصميمين المنتمين إلى اليسار الراديكالي.[٦]

لندن

---

١ ـ نعوم تشومسكي وجلبير الأشقر، **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط** (لندن: دار الساقي)، ص ٣١٤.

٢ ـ رغم أوجه الشبه التي تُرْسَمُ بين تأثير عبد الناصر في ستينيات القرن العشرين وتأثير حسن نصر الله أمينِ عام حزب الله أثناء حرب الأيام الثلاثة والثلاثين في صيف ٢٠٠٦، فإنّ الحقيقة هي أنّ تأثير عبد الناصر كان أهمّ بكثير: فهو لم يكن في نظر عشرات الملايين «بطلاً» فحسب، بل كان، بالتأكيد، قائدَهم أيضًا.

٣ ـ ولقد شدّدتُ على هذا الفارق في معظم كتاباتي عن الإسلام وعن إسلام الجاليات المهاجرة. انظر مقالتي: «Marxists & Religion».

٤ ـ رأيي في تنظيم القاعدة موجود في **صدام الهمجيّات**؛ حول حزب الله، أنظرْ كتابي بالاشتراك مع ميخائيل فارشفسكي، **حرب الـ٣٣ يومًا**، دار الساقي.

٥ ـ في مقالتي لعام ١٩٨١، «إحدى عشرة أطروحة عن الانبعاث الحالي للسلفية الإسلامية،» ختمتُ بالتأكيد التالي: «حتى في الحالات التي تظهر فيها السلفيّةُ الإسلاميةُ في مظهرها الرجعي دون سواه، يتوجّب على الماركسيين الثوريين أن يتسلّحوا بالحَذَر التكتيكي في نضالهم ضدّها. ويجب على وجهِ الخصوص أن يتجنّبوا خوضَ المعركة على أرض الإيمان الديني التي يسعى السلفيون دائمًا وراء جرِّهم إليها... هذا، وعلى الماركسيين الثوريين، وهم يفعلون ذلك، أن يُعلنوا، من دون لبْس، تأييدَهم لعلمنة المجتمع، هذا العنصر البديهي في البرنامج الديموقراطي. فهم يستطيعون تخفيفَ نبرة إلحادهم، ولكنْ ليس علمانيتهم أبدًا، وإلاّ استبدلوا ماركس صراحةً بمحمّد!» (ص ٨١ ـ ٨٢).

٦ ـ حتى في قضية مثل الحقّ في الإجهاض يمكن أن يُخاض الصراعُ الإيديولوجيُّ من دون التشكيك في القناعات الروحية.

قصة قصيرة توثيقية

طفلة عراقية في شيكاغو تريبيون

محمود سعيد *

فَرضتْ شيكاغو حبَّها عليّ، وربما على كثيرين يعيشون فيها، كما تَفْعل أيُّ حسناء. ولعلّها تَمْلك الكثيرَ من صفات الغادة: فهي لعوبٌ متقلّبة متحيّرة ساحرة. فمن طقس مثلج ودرجةٍ برودة عشرين تحت الصفر، إلى حرارةٍ تتجاوز مئة وعشرَ درجات؛ ومن رياح عاصفة تقتلع الأشجار، إلى نسيمٍ عليلٍ يبهج الروح. إنها مدينةُ النقائض والبحيرة الخلاّبة وناطحات السحاب والغابات التي لا تنتهي، والأثرياء الذين يجلسون على كنوزٍ هائلة، والمتشرّدين المدقعين الذين يفترشون الأرضَ ويلتحفون السماءَ.

اليوم الأحد، أعيشُ قرب البحيرة على بلمنت وكلارك. في بضع دقائق أصل إلى أجمل بقعتين في شيكاغو: شاطئ البحيرة، ومركز المدينة. لن أترك الأحدَ يفلت مني. ففي مثل هذا اليوم تكشف شيكاغو عريَها: راقصة ستربتيز تمتّع أهلَها بمفاتن جسدها؛ مهرجانات مستمرّة، مسيرات، أسواق خاصّة وعامّة، مسابقات جمال، حيوانات، معارض طيران، أطعمة،... إنها عاشقةٌ من طرازٍ لحوحٍ لا تترك عاشقَها يرتاح يومًا واحدًا.

الجوّ رائع، فلأُسرعْ قبل أن ينقلب! ذلك أنّ شيكاغو تغيّر جوَّها كما تبدِّل الراقصةُ ملابسَها في وصلات رقصها. استعددتُ للخروج. أمسكتُ الصحيفة، فوقعتْ عيناي على صورة طفلةٍ عراقيةٍ في **شيكاغو تريبيون**.

أرجعتني الصورةُ إلى بغداد، حبّة القلب، المدينةِ المستحيلة. طفلةٌ بدت كأنها لم تبلغ الثانيةَ من عمرها، تَصْرخ ودماءُ والديْها تطرّز وجهَها الجميلَ وملابسَها التقليدية. لم أستطع التحديقَ فيها. تركتُها. نزلتُ من شقّتي إلى شارع كلارك؛ فعندما يضيق صدري، أترك الشقّة، وأتمشّى في هذا الشارع قليلاً، فينقلب الضيقُ بهجةً. أمامي مراهقةٌ تقتلع عينيَّ بحداثة زيّها وتنافره: جاكتة من الجلد الأسود مليئة بميداليّات فضّية وأزرار، وشراريب، وتنّورة قصيرة جداً، وقميصٌ أحمر ياقتُه بنفسجيةٌ صارخة. أما الشَّعر فعدّةُ ألوان: تبدأ بالأسود، فالبنفسجيّ، فالأحمر الناريّ، فالأزرق، فالبرتقاليّ الفاقع. وكلُّ تلك الألوان تجلِّل وجهًا فائقَ الجمال، وبشرةً بيضاءَ ناصعة، وعينين أبنوسيتين كبيرتين. أما صديقها فيرتدي زيَّ روّاد الفضاء في «ستار ترك،» لكنّه يصفّف شعرَه بطريقة الخوذة الرومانية المشهورة. وكان يمسك كفَّها حبّاً وخوفاً من أن تصبح كائنًا فضائياً فتنفلتَ من بين يديه وتتلاشى في السماء.

عندما أتمشّى في كلارك، يبرز أمامي شارعُ الرشيد دائمًا. الشارعان متميّزان. هنا وهناك تجد أزياءَ الدنيا كلّها. لكنّ ما لن تجده في الرشيد إنما هو تنوّعُ المطاعم، إذ قد لا يوجد شارعٌ في العالم في تنوّع مطاعم كلارك وكثرتها. فبالإضافة إلى الأكلات الأمريكية الشهيرة، كالستيك والهمبرغر والهوت دوغز، هناك البيتزا الإيطالية، إلى جانب السوشي الياباني، والدجاج المحمّر على الطريقة الهندية، والبرياني الباكستاني، ووو... لكنّ تلك المطاعم، على تعدّدها، لا تقدّم وجباتٍ اشتُهرتْ في العراق منذ آلاف السنين: ككبّة الموصل، والقوزي، وعروق التنّور، وكبّة الحامض، والقليا، ولحم بعجين الموصلي، والباجة،.. فتلك الأطباقُ لا تجدها إلاّ في شارع الرشيد.

أسرقُ من وقتي بعضَ الساعات أقضيها في كليّة ترومان كلَّ شهر. لم أسألْ أيَّ أميركي عن تاريخ الكليّة، ولماذا قُرنتْ باسم ترومان. نويتُ ألفَ مرة ولم أفعل. أنسى دائمًا. أهو مَنْ فكّر في إنشائها؟ أساهَمَ بشيءٍ ممّا يَمْلك؟ ما تقدّمه الكليّةُ من خدمات إلى الوافدين عظيمُ الشأن.

اقترن اسمُ ترومان بقرحةٍ في قلوب العالم كلِّه؛ فالقنبلتان اللعينتان اللتان ألقاهما على هيروشيما وناغازاكي وَصَمتا التاريخَ كلَّه بالعار. لكني أحبُّ كليّةَ ترومان، وأحبُّ بعضَ مدرّسيها، وأعتبرهم إخوةً. ومن يحبّ يتجاوزْ عن أشياء كثيرة. ومع ذلك فإنّ عقلي يرفض التجاوز.

دعوتُ جان إلى وجبة عراقية لا توجَدُ في المطاعم: كبّة موصل. أعجبتْه إلى حدّ الجنون. اشترى منها، وأخذ يُعِدُّها في داره. اتّصل بي يشكرني على هذا الطبق اللذيذ الذي لم يجدْه في شارع كلارك.

دخلتُ ستاربكس، تَجْذبني رائحةُ القهوة الطريّة. أفْضَلُ مَن يُعدّ القهوةَ في العالم هم البدوُ، والقرويون حول الموصل. يُعدّونها بعملية معقّدة طويلة، ليصبح طعمُها رائعًا بالرغم من مرارته. وأسلافُهم، لا غيرُهم، هم مَنْ أطلق اسمَ «الخمر» على القهوة، فشاع في العالم

* ـ كاتب وروائي عراقي مقيم حالياً في شيكاغو.

كلِّه. وأذكر أنني قبل أكثر من عشرين سنة تعرّفتُ إلى مهندس سويسريّ توقّف في البصرة، وسأل عن الطريق إلى بغداد، فدعوتُه إلى قهوة تركيّة في مقهى البدر المطلّ على شطّ العرب. كان الوقت عصرًا، وكان النهرُ العريض يتهادى ببطء. وكانت مئاتُ السفن الصغيرة الخشبية (اللنجات) راسيةً قرب المقهى محمّلةً بالتوابل، قبل أن تعود إلى الهند والباكستان وسيرلانكا وغيرها بآلاف الأطنان من التمور. قال المهندس إنّ المنظر هنا على حافة النهر جميلٌ جداً، لكنّ طعم القهوة أجملُ وألذّ ولم يذقْ مثلَه طوال حياته.

جلستُ في ستاربكس، ووجهي إلى تقاطع بلمنت وكلارك. لماذا يجتذب هذا الشارعُ براعمَ الشباب النضرة الجميلة؟ حدّقتُ إلى وجوه الفتيات: كلّهنّ جميلات. التفتُّ، لا أدري لماذا، فرأيتُ على المنضدة القريبة الصورةَ نفسَها: الطفلة العراقية المبقّعة بالدماء تَصْرخ أمامي على وجه **شيكاغو تريبيون**، تَصْرخ بفمٍ تَسَعُ مرارتُه العالمَ كلَّه. الشابة الأنيقة تقرأ الموضوعَ وعيناها مبلّلتان بالدموع. احتقنتْ عيناي بالدم وأنا في مكاني. ضاق صدري من جديد. تركتُ كوبَ القهوة في مكانه والأبخرةُ اللذيذةُ تتصاعد منه. خرجتُ. لم يعد شارعُ كلارك يُبْهجني. توجّهتُ نحو البحيرة، نحو الحديقة التي اعتدتُ الذهابَ إليها عصرًا.

❖ ❖ ❖

أجملُ ما في شيكاغو حدائقُها. في هذه الحديقة المطلّة على البحيرة أبكّر صيفًا في فجر يوم أحد مماثل في مناسبة عروض الطيران. اخترتُ مرةً مقعدًا فيها يطلّ على المياه الشاسعة، حيث تلتهم أعماقَ السماء بصخبها طائراتٌ حربيةٌ تفوق سرعتُها سرعةَ الصوت، تأتي من جميع البلدان الصناعية لتَعْرض فنونَها. أنظر إليها وقلبي يَخْفق كي لا يصطدمَ بعضُها ببعض. إنّه أجملُ أيام السنة. في ذلك اليوم يستحيل أن تجد مقعدًا في أية وسيلة نقل متوجّهة إلى شيكاغو إلاّ إذا حجزتَ قبل شهرٍ في الأقلّ. وحينما بدأ الغزوُ [الأميركي للعراق] لم أعد أستطيع الذهابَ إلى تلك الحديقة. كنتُ أسمع أصواتَ الطائرات من شقّتي القريبة وأعيش رعبَ أطفالنا حين تقصفهم مثلُ هذه الطائرات. ثم لعنتُ نفسي كيف استمتعتُ بمنظر هذه الأشياء الرهيبة من قبل!

قبل أن أصل الحديقةَ اقتحم عينيَّ لونُ أوراق تلك الشجرة: أحمرُ ناريّ. ابتسمتُ؛ فقد تذكّرتُ أننا الآن في منتصف الخريف. لا أدري إنْ بقي من العمر متّسعٌ لكي أرى مدينةً في أيّ بقعة من العالم أجملَ من شيكاغو في الخريف. يَسحرني تعدّدُ ألوان الأشجار: من أخضرَ زاهٍ، إلى أخضرَ مكمود، فأصفرَ فاقعٍ، فبرتقالي، فأحمرَ... أمام البحيرة الكبيرة تندلع معركتان جميلتان أزليتان: الأولى في السماء، بين مياه النافورة العالية جداً والغيوم، والثانية على الأرض. فجأة تندفع أعدادٌ لا حصرَ لها من السناجب الرمادية الرائعة: تتقافز، تلهو، تندفع لتلتهمَ ما يُلقيه المتسكّعُ من فتات خبز قبل أن تحطّ عليه أسرابُ الحمام الجميل. التصقَ بي شابٌّ لاحظ ما يجري برهةً، ثم فتح الجريدةَ على صورة الطفلة، فاخترقتْ عينيَّ كلماتٌ: «حدث في تل عفر، في...». عميتْ عيناي. تلك البريئةُ المفجوعةُ بوالديْها، كيف ستحيا؟ تلك الطفلة في تل عفر أصبحتْ وحيدةً في بلدٍ غارقٍ في الحروب! هل ستتذكّر تلك الفاجعة عندما تكبر؟

❖ ❖ ❖

أحيانًا أركبُ الباصَ إلى مركز المدينة. من السيّئ أن يضيع الإنسانُ في أيّ مكان في العالم، لكنّي أتركُ نفسي تضيع هناك. أكاد أصرخ بكل صوتي: «دعوني أضيع. ضياعي حياة!» لا أحسّ بالوقت. متحفُ الفنّ المعاصر، المتحفُ العلمي، الشاطئ، مدينةُ الألعاب: كلُّ هذه المعالم لا تستهويني غيرَ مرةٍ واحدة. وكما لا يمكن أن تقيمَ علاقةً دائمةً مع بغيٍّ، كذلك لا يمكن أن تأتي يوميّاً إلى المتحف نفسه. مركز المدينة وحده يُغرقني؛ أشعرُ بالمتعة في كلّ خطوة في شوارعه. تذهلني نظافتُه، كأنّ شوارعَه ممرّاتُ قصر ملكيّ يحرص العاملون فيه على تنظيفه كلَّ لحظة. أتوجد في كلّ العالم بقعةٌ أنظفُ من شوارعه؟ المدن كالنساء؛ وكما في كلّ امرأة نكهةٌ مثيرةٌ تختلف عن الأخرى، كذلك المدن: هناك مدنٌ تَفتح لك ذراعيْها ما إنْ تدخلها، كصبيّةٍ عاشقةٍ لا تتركك حتى تسعدك وتنالَ منكَ ما تريد؛ وهناك مدنٌ منغلقةٌ تصفعكَ وتردّكَ محسورًا مقهورًا.



صورة لفتاة عراقية قُتل والداها في تل عفر، العراق، حين أطلق جنود أميركيون النار على سيارتهما في كانون الثاني ٢٠٠٥. ويبدو رذاذُ الدم على الطفلة (عن جريدة **شيكاغو تريبيون**)

دفعةٌ من الخلف. كدتُ أقع. عفوًا. ضحكةٌ أنثوية. التفتُّ إلى اليمين. شابةٌ مسرعةٌ أطولُ مني كثيرًا، نحيفة، جميلة، واسعة العينين. ابتسمتِ الشابة. ابتسمتُ. تجاوزتني بخطواتها السريعة. هنا كلّهم يسرعون، لا أحد يدري لماذا. كانت الجريدة في يدها تشدّ أصابعَها عليها لئلاّ تضيع. رأيتُ وجهَ الطفلة مرةً أخرى؛ تبدو أنها لم تتجاوز السنةَ ونصفَ السنة فقط. أكاد أسمعُ صراخها، كفّاها مصبوغتان بالدم. دماءٌ في خدّيها، دماءٌ في ثوبها، دماءٌ على رأسها. يبدو أنها كانت في حجْر أمّها عندما أصابت الرصاصاتُ رأسَ هذه الأخيرة أو رقبتَها أو صدرَها. كيف نجت إذًا؟ إنها المصادفات المعجزة من دون شكّ. يا إلهي أيُّ رعبٍ في عينيها! لماذا يَفتح الطفلُ عينيْه عندنا فلا يجد غيرَ الرعب؟!

ألتفتُ إلى اليمين حيث غابةُ ناطحات السماء ملتمّةٌ بعضُها على بعض في فوضى عارمة ساحرة ولكنْ متناغمة. هناك، في قلب العمارات الشاهقة، وبين شوارعها النظيفة، تفاجأ بأنصاب وتماثيل غايةٍ في الإبداع. بيكاسو، مَن جاء بكَ إلى هنا؟ أضخمُ نصبٍ له أمام مبنى البلدية. لونُ النصب بنيّ قاتم جميل جداً اضطرّ المعماريُّ إلى أن يحيطَه ببناياتٍ يقترب لونُها منه ليخلقَ إيقاعًا شعريّاً هامسًا بينها يسري إلى قلب الناظر فيحسُّ بنشوةٍ فنيةٍ عارمةٍ تدقّه في مكانه كمسمار لا يتحرك. كيف تأتّى لهذا الفنّان الشيوعي الكاره لأمريكا أن يزيّن شيكاغو بمثل هذا النصب الرائع؟ بدا وكأنّ عبقريته ابتدعت النصبَ خصّيصًا ليهديَه إلى شيكاغو، رافضًا أن يتسلّم أيّ فلس. أأراد برفضه الشيكَ الذي أرسلتْه إليه بلديةُ شيكاغو أن يصفعَ الرأسماليين الأمريكان ليُفهمهم أنْ ليس بالفلوس وحدها يحيا الإنسان؟ أمْ أراد أن يخلّد في أميركا لا فنَّه فحسب بل أيضًا كرمَه وسموَّ أخلاقه اللذين يفتقدهما أثرياءُ أميركا؟

مركزُ شيكاغو مليء بتحفٍ فنيةٍ مهداةٍ من فنّانين عاشوا وماتوا في أوطان بعيدة عن أميركا. مقابل راندولف سنتر، هناك نصبٌ آخر لا يقلّ روعةً عن نصب بيكاسو، لكنّه بالأبيض والأسود. حاولتُ عبثًا أن أعرف مَنْ أبدعه. رأيتُ لوحتين برونزيتين فيهما قائمةٌ بأسماء بلدية شيكاغو، لكني لم أجد اسمَ الفنّان. ترى لماذا فضّلوا أن يكتبوا أسماءَ بضعة عشر شخصًا لا علاقةَ لهم بالإبداع، وأهملوا اسمَ النبيِّ المبدع؟

من مئات الأنصاب التي تستفزّ النظرَ بوجودها نصبُ الهنديّيْن الأحمريْن على جواديْن متقابليْن. أبدع الفنّانُ في إبراز ملامح الهنود الحمر، قوّتهم، سموّهم إلى المعالي. لم أستطع العثور على اسم المبدع أيضًا. كان مكانُ هذين التمثالين موفّقًا أيضًا: فمن هناك تمرّ

مئاتُ آلاف السيارات يوميّاً. وجودُ التماثلين هناك يَفرض على المُشاهد سؤالاً ملحّاً: لماذا أُبيدَ هذا الشعبُ المضيافُ النبيلُ القويّ المسالم الطيّب؟ وهل إقامةُ مثل هذه التماثيل نوعٌ من الاعتذار والندم على إبادةٍ لم يكن لها ما يبرّرها إطلاقًا؟

في شيكاغو انصابٌ كثيرةٌ هائلة رائعة تستوقف النظر، وتدفع متسكّعًا مثلي إلى الاقتراب منها، لكنّها تصدّ الآخرين. فازدحامُ السيارات شديد، والتوقف ممنوع. عليك أن تضيع يومًا كاملاً لتنظر إلى أيّ نصب أو تمثال؛ عليك أن تأتي في حافلة، أو تستقلَّ أحدَ خطوط المترو، وأن تسيرَ على قدميك ساعةً في الأقلّ. لذا فإنك تجد كثيرين من سكّان شيكاغو لم يروْا هذه التماثيل إلا مصادفةً.

كنتُ أسأل نفسي باستمرار: أتوجد قيمةٌ للفن إنْ لم يُحترمْ؟ لقد تعلّم الأميركان الفنَّ من وراء البحار، لكنْ هل تعلّموا كيف يحترمونه؟ لا، فلقد ظلّ بعيدًا عن الجمهور. في إيطاليا تجد التماثيلَ قريبةً إلى الناس، في مراكز المدن، تستطيع أن ترى غيرَ واحدٍ في نصف ساعة، تستطيع أن تقرأ شيئًا عن المبدع، عن الظروف التي رافقتِ الإبداعَ. وفي إحدى ساحات مدريد يجلس سرفانتس في قمّة عالية كإلهٍ ينظر إلى مخلوقاته الرائعة: دون كيخوتي وحصانه الهزيل، سانشا پانزا وحماره، الأميرة بزيّها الرائع، صاحب الخان... إلخ. في بغداد أيضًا تستطيع أن تقرأ شيئًا ما عن التماثيل، وفيها تماثيلُ أكثرُ وأحدثُ من كثير مما تجده في عواصم الدنيا: فهناك نصبُ الحرية الذي لا يقل بهاءً عن نصب پيكاسو، وهناك أبو نؤاس، ودليلة وقِرَبها الأربعون، ونصبُ الجندي المجهول،... (ترى أبقي منها شيءٌ بعد الاحتلال؟ عندما فجّرت الميليشياتُ نصبَ المنصور دمعتْ عيناي وأنا على بعد آلاف الكيلومترات).

❖ ❖ ❖

أجملُ صباحات العالم لن تجده في شيكاغو أو باريس أو مدريد، بل في بغداد. بغداد واحةُ أبنيةٍ عريقة منسجمة مع نفسها، محاطةٍ ببساتينَ شاسعة، وبغاباتِ نخيلٍ لا تنتهي حتى تبدأ من جديد. تشرق الشمسُ في بغداد فتلفعها بأشعةٍ ذهبيةٍ تجعلها تتوهّج كقطعةٍ من الماس الأصفر، فيغمرك شلالُ ضوءٍ لا أول له ولا آخر. أتذكّرُ صباحَ بغداد كلما مررتُ في كورنيش البحيرة هنا، ربما لانعكاس الضوء على سطح الماء؛ فلطالما ارتبط الضوءُ بسطح دجلة الساحر هناك. اخترع العراقيون القدماء منذ أكثر من عشرة آلاف سنة مقولة «إنّ كلّ شيء خُلق من الماء.» وعندما كُتبتِ التوراةُ أخذتِ المقولةَ كما هي، ثم تردّدتْ في المسيحية والإسلام. يحبّ العراقيون الماءَ إلى درجة العبادة، وهناك فئة عراقية يكوّن الماءُ جزءًا كبيرًا من طقوسها.

يَقْسم دجلة بغدادَ قسمين. يلعب معها بحنانٍ وحبّ، يدور ويعتدل ويلتوي وينفرج، يغيِّر شكلَه كي لا تملَّ منه، يتلوّى في داخلها كالأفعى. يتمطّى، ينتشر، يلتمّ، يأخذ حريتَه كاملةً في التحرك إلى حدّ النشوة. في بعض الأمكنة يتّسع حتى يتفرّع إلى بضع نهيْرات صغار تحيط جُزرًا صناعيةً مختلفةَ الأحجام، لكنّه يعود ليتّحد ولينهي اللعبة، فيصبح نهرًا جبارًا هائلاً.

ما إنْ أصلُ إلى أيّ مدينة حتى أستعلم عن أنهارها. في شيكاغو نهران كبيران تراهما في علَم الولاية، لكنّك لا تستطيع أن ترى أيّاً منهما على الأرض؛ فقد احتكرتْهما الصناعة: باتا أرستقراطييْن، خاصّيْن. أسوأُ ما صنعه المعماريون في شيكاغو أنهم قتلوا هذين النهرين. وقد تعيش بضعَ سنوات في ضواحي شيكاغو فلا تدري أنّ هناك نهرًا على بعد بضعة أمتار! الغابات الكثيفة تحجبه. لكني لحسن الحظ رأيتُ شريطًا سينمائيّاً عن نهر شيكاغو. ليس كدجلة، بل متواضع، ضيّق، مغتال، يصرخ طالبًا النجدة، لكنّ ٩١١ لا يستطيع أن ينجدَه: فمَنْ قتله قويٌّ يُخشى بأسُه. من ارتكب تلك الجريمة؟ إنّها أرصفةُ شحنٍ هائلةٌ تزوِّد السفنَ النهرية ببضائع وموادّ أوّلية تُنقل إلى أميركا والبلدان الأخرى. وبعد أن التهمتْ تلك الأرصفةُ معظمَ شواطئه تركتْ قسمًا ضئيلاً منه لناطحاتِ سحابٍ وفنادقَ هائلة. وهذا يعني أنّ ساكن شيكاغو العاديّ لن يستطيع أن يراه قطّ.

عكسُ ذلك في بلدي تمامًا. فالنهر عندنا كائنٌ شعبيّ، بسيط، متواضع، لكلّ الناس، بالرغم من أنّه سيّدُ المدينة بلا مُنازع. تراه عندما تَعبر أحدَ الجسور المتعددة، وتراه على بعد خطوات عندما تجلس في مقهى مبنيّ على ضفته، وتراه في مئات المطاعم على الجانبين، وتراه عندما تتمتّع باحتساء الجعة في بار أو عندما ترشف العصيرَ أو القهوة.

في بغداد منظرٌ فريدٌ لن تراه في أيّ مدينة أخرى في العالم. كورنيش دجلة المسمى «شارع النهر» يمتدّ نحو ميل كامل تنتشر عليه مطاعمُ وملاهٍ. إنْ جلستَ في مكانٍ ما فستكون قريبًا من الماء، تصافح الماءَ، تأكل من الماء، تتمتّع بالماء. وفي كلّ مطعم حوضُ ماءٍ فيه عشراتُ الأسماك الحيّة. تختار منها ما تريد، ثم تتمتّع بالسمكة تُشوى أمامك بطريقة فريدة. «المسقوف» وَرِثَها العراقيون عن أجداد عاشوا قبل أكثر من عشرة آلاف سنة. تُشكُّ السمكةُ بعصًا تُغْرز أمام نيران يتصاعد لهيبُها، وبعد بضع دقائق تقدَّم إليك وجبةً شهية.

منذ عشرات آلاف السنين كانت بغداد نقطةَ التقاءِ خطوط التجارة العالمية. هناك، كانت ترتاح القوافلُ من عناء سفر طويل. بغداد عاصمة خطّ الحرير القادم من الصين، وخطّ التوابل القادمة من الهند وبلدان آسيا كلّها، وخطّيْ قوافل أوروبا وأفريقيا. في بغداد وبقية دول الهلال الخصيب يَحْدث أضخمُ تبادلٍ للبضائع يغذّي القاراتِ الثلاث. لو لم تكن تلك البقعةُ وافرةً في إنتاجها الزراعي والحيواني لما تمكّنتْ من تزويد قوافل الدنيا بالطعام والراحة والمنام. ولذا اختارها أحدُ أعظم عباقرة التاريخ العربي، وهو المنصور، وبناها على شكلٍ دائريّ جعل منها معجزةَ الفنّ والعمارة كما هي الآن.

نيويورك أصبحتْ مركزَ الثقافة العالمي لنحو ستمئة سنة، ثم تلتها سبعةُ قرونٍ عجاف، قبل أن تعود الآن بؤرةً يتجمّع فيها بشرٌ وافدون من جميع أنحاء الأرض؛ لكنّ هؤلاء البشر يختلفون عن أولئك: فهم ليسوا بتجّار، بل جنودٌ مرتزقةٌ جاؤوا من جميع أنحاء العالم. وأحدُهم هو مَن أطلق النارَ على والديْ تلك الطفلة. تقول الجريدة إنّ السيارة التي كانا يستقلاّنها رفضت الوقوفَ، فأطلق الجنودُ وابلاً من نيرانٍ رشّاشة قتلتْهما في الحال. سبحتِ الطفلةُ بدماء والديها، لكنّها بقيتْ حيّةً. إنّها تصرخ. لقد خَلّدتِ الجريدةُ صراخَها إلى الأبد. بدأتُ أسمع صراخها ما إنْ رأيتُها، وسيَسمع صراخَها كلُّ من يعيش في هذا العالم الوحشي.

❖ ❖ ❖

حدّقتُ إلى ناطحات السحاب. لا أملُّ من النظر إليها. قبل أن أجيء إلى شيكاغو، كنتُ أقول لنفسي: ماذا في ناطحات السحاب من جمال؟ اسمنت، حديد، زجاج، كلُّها تصدّ النظرَ. ثم اكتشفتُ خطأ تصوّراتي. لقد جعلتْ مهارةُ المعماري وعبقريتُه من تلك البنايات حيواتٍ بهيجةً غايةً في التناسق والجمال. ومن بعيد، وحينما أنظر إلى تلك البنايات المتفاوتة في ارتفاعها وزينتها وجمالها الفريد، يَسْحرني الموقفُ مرةً أخرى، فأقضي وقتًا لا أستطيع حصرَه.

وصلتُ الحديقة. ما أجمل لعبَ الأطفال! هناك في الحديقة أقضي وقتًا غيرَ محدود أراقب الأطفالَ يعيشون عصرَهم الذهبي قبل أن يَكبروا ويطحنَهم الصراعُ على مكاسب الحياة. أطفال يركضون وراء بعضهم، ينزلقون على صفائح صقيلة، يتأرجحون، يتعلّقون على قضبان متفاوتة الارتفاع، يضجّون. هنا يلعب الأطفالُ بحدائق مجهّزة بأحدث المرافق وأمتعها. لكنني رأيتُ مناطقَ فقيرةً يلعب أطفالُها بالحجارة، بأغصانٍ مكسورة، بعظام الحيوانات؛ لم يسعدْهم الحظُّ بمثل تلك المتع الرائعة. قَطعتْ ضحكةُ طفل، بعمر تلك الطفلة المكلومة، أحلامَ يقظتي. كان يلاحق خنفسةً ويهِمّ بإمساكها، لكنّه يتردد فيترك لها فرصةً للهروب، وأمُّه الشابةُ تنظر إليه وتبتسم.

توجّهتُ نحو مسطبة تجلس عليها عجوزٌ تراقب من بُعدٍ طفلتين تلعبان. وقبل أن أجلس قربها، رأيتُها تَسْحب الجريدةَ لكي تفسح لي مكانًا قربها. وقعتْ عيناي بالرغم منّي على الطفلة ملوّثةً بدماء والديها. سمعتُ صراخَها مرةً أخرى. ابتعدتُ. توجّهتُ نحو مسطبة أخرى. هل ستُقدَّر تلك الطفلة أن تلعب في المستقبل وقد صُرِع والداها في لحظة جنون طائش؟

كلب صغير جداً، بألوان تتفاوت بين الأصفر والرمادي والبنيّ والأبيض، عيناه واسعتان جاحظتان، له شاربان أبيضان طويلان، ينظر بعمق إلى كلّ من يقترب منه. أسنانه بيضاء متراصّة، سلسلتُه جميلة بلون الذهب، لم يترجّل من دفء صدر عجوز تحتضنه كابنٍ لها. لستُ أدري كيف اكتشفتْه طفلةٌ في عمر السنة، تقدّمتْ نحوه وهي تتأرجح في مشيتها، ووالدتُها الشابة تنحني وراءها، وتمدّ ذراعيها كي لا تسقط. الطفلة تغرّد بسعادة كالبلبل، محيّيةً الكلبَ، والكلبُ ينظر إليها بنظرات ودودةٍ، والعجوز ترحّب بالطفلة وتشارك أمَّها الشابةَ الضحكَ. حين اقتربت

الطفلة من الكلب مدّت يدَها الصغيرة، لكنّ أمها أبعدتْها عنه: «لا، لا تمسّيه.» والعجوز تردّد: «دعيها، لن يؤذيها، دعيها.» جلستُ إلى جانب العجوز. أخذتْ تربّت على شعر الكلب وهو ينظر إليها بفخر وامتنان، ثم عاد ينظر إلى الطفلة. ربما رآها أقربَ إليه من الجميع، والطفلة ما تزال تحاول احتواءَ الكلب. أَصْدَرَ الكلبُ همهمةً ناعمةً، ثم نظر إلى أمّ الطفلة. عندئذ سمحت الأمُّ للطفلة بأن تمسّدَ ظهرَه وهي تقهقه. أتساءل: لماذا لا يسترسل الناسُ هنا في الإنجاب؟ فالعناية الطبية ممتازة، والدراسة متوافرة، والمستقبل مضمون. هل سيصبح لأطفال العراق مثلُ هذا المستقبل وهم في هذه الدوّامة من العنف، والانقلابات، وتدخّل الدول العظمى، ولعنة النفط؟ ما إنْ يبلغ الطفلُ عندنا الثامنةَ عشرةَ حتى يجد نفسه جنديّاً في جيش، في معركة، في صراع. حياتُه كلُّها ألغام، قتلٌ، سجنٌ، أسرٌ، تشريدٌ، تجويعٌ.. قائمةٌ لا تنتهي.

غيرَ بعيد من شقتي حديقةٌ خاصةٌ بالكلاب. يتجمّع كلَّ يوم عشراتُ النساء والرجال، كلٌّ مع كلبه، يأتون بها للتنزّه في الحديقة يوميّاً. الحديقة مَعْرِضٌ مميّزٌ للكلاب: كبيرة، صغيرة، متوسّطة، غريبة الشكل. قربنَا أيضًا مستشفى للكلاب. وفي الجهة الأخرى من الشارع حلاّق لها، يبتدع قصّاتِ شعرٍ مميّزةً، ويتقاضى عن عمله أضعافَ ما يتقاضاه غيرُه من قصة شعر الإنسان. لا أحد هنا يؤذي الحيوانات. يَضْمنون مستقبلَهم. قالت لي صاحبةُ قطّ يبلغ من العمر اثنتيْ عشرة سنة: «مع الأسف أنّه لن يعيش غيرَ سنةٍ أخرى في الأكثر. إنّه مصابٌ بالكلى. لكنّه سيموت سعيدًا لأنّني أرعاه بشكلٍ جيّد، وآخذه إلى الطبيب لفحصه كلَّ شهر.»

هنا كلُّ شيء له قيمة: النبات، الحيوان، الإنسان. ثمة مَنْ يرعاه. وفي بلدي يُقتل النباتُ والحيوانُ والإنسان. لا يوجد مَنْ يهتمّ بالآخر، وأكبرُ الظنّ أن لا تجدَ تلك الطفلةُ أحدًا يهتمّ بها بعد قتل والديها. سيكون مصيرُها شديدَ الإظلام. لو استطاع مَنْ يجدها أن يعثر على دار للأيتام يضعها فيه، فستعيش في جوع دائم وسوء تغذية إلى ما لا نهاية، لكنها ستكون سعيدة نوعًا ما. إلاّ أنّ العثور على دار للأيتام معجزةٌ في العراق تحت هيمنة الاحتلال والميليشيات. فمثلُ تلك المؤسّسات قليلة جدّاً، وهي مكدّسةٌ كعلب السردين بأضعاف ما تستوعب. وقد يَحْضر بعضُ الأطفال يوميّاً إلى الدار، لكنها غير مسؤولة عنهم في أخطر فترات اليوم، إذ عليهم أن يغادروها حين يحلّ الظلام. أين ينامون إذًا؟ في الشوارع، تحت الجسور، في المقابر، في كلّ مكان ولا مكان.

❖❖❖

ستَتْبع تلك الطفلةُ مثيلاتها من ضحايا الحرب. فمن يُشْعل الحربَ لا يفكّر في الأطفال، وإلا ما تلوَّثَ بآثامها. ستنسى ذاكرتُها الهشّةُ أبويْها بعد أيام، أو شهور في الأكثر. لكنّ أصواتَ الرصاص المرعب سيستقرّ في العقل الباطن، يدمّر نفسيتَها، ويقلق راحتَها ما عاشت. أهمُّ مشكلةٍ ستقع على رأسها أنها ستنشأ على سطح أرض معاديةٍ، قاسيةٍ، لا تعرف الرحمة. عليها أن تُشْبع معدتَها. ستلتقط ما يرميه المارّةُ في الشارع من خضار فاسدة، وبقايا طعام متعفّن، أو ربما حبوب تَخْرج مع روث الحيوانات. فإنْ قاومت المرضَ، فمن المستحيل أن تقاوم الطفيليات كالقمل والديدان المعوية. ولأنها لن تنشأ في رعاية أمّ تنظّفها وتعتني بها، فستصاب ربما بالأكزيما، أو الجرب، أو الرمد، وربما العمى، لكنها قد تعيش بضعَ سنوات أخرى. حينئذ سينمو جسدُها في ظل سوء التغذية نموّاً بطيئًا ومشوّهًا، إلا أنّها بالتأكيد ستضطرّ إلى العمل طيلةَ النهار، وستتعرّض للاغتصاب وهي بعدُ صغيرة، وستعاني آلامًا وأمراضًا لا تحصى، وسيُقضى عليها قبل أن تراهق. فإنْ ساعدها الحظُّ على البقاء فستنتهي إلى تناول المخدِّرات، وإلى أكواخ البغاء، ثم السجن. وربما سيكون ذلك المكانَ الوحيدَ الذي تضمن فيه لقمةً بسيطةً ثلاثَ مرات في اليوم، ورداءً رماديّاً كالحًا يسدّ عريَها. لكنّها في كلّ الأحوال لن تعيش طويلاً. ربما سيقام لها تمثالٌ بعد موتها في شيكاغو أو بغداد يدلّ على مآسي أجيال أُبيدتْ في الحروب، لكنّ أحدًا لم يستطع أن يخترق مشاعرَها ليكشفَ كيفيةَ استقبالها ذلك العالمَ المعادي المميت وهي طفلةٌ بريئةٌ لا يدَ لها في ما حدث، كبراءة الهنود الحمر المسالمين الطيبين.

شيكاغو

شهرزادهُ

ناصر الرباط *

تك تك تـــك تك، كان صوتُ المفتاح يقرقع وهو يدور في القفل الحديدي الثخين. اشرأبّتْ أعناقُ الرجال القليلين، الجالسين على كراسيهم أمام محلاّتهم المتناثرة في الزقاق الضيّق، لرؤية خروج عمّ عيد من بيته. وسرعان ما أطلّ عبر الباب الخشبي، بقامته السامقة وابتسامته المحيِّرة. واستدار معطيًا ظهرَه للزقاق وناسهِ لكي يُدخلَ طرفَ السلسلة المعدنية في القفل، ويقفلَه ثانيةً خلفه، ويشدّ السلسلةَ ليتأكّد من أنّها محيطةٌ بدرفتَي الباب. ثم استدار من جديد وابتدأ بالسير ببطء شرقًا نحو شارع محمد علي، محيّيًا الرجالَ الذين يحملقون فيه، بهزّاتٍ خفيفةٍ من رأسه، وهمهماتٍ تكاد لا تُسمع، من دون أن يتوقّف ليردّ على تحيةِ أيٍّ منهم، مع أنّهم كانوا جميعًا يفخِّمون أصواتهم وهم يُلْقون بالتحية: «سعيدة يا عمّ عيد.»

لم يكن ذلك غريبًا بالنسبة إلى سكّان الحارة. فالعمّ عيد، الذي يقطن وحيدًا في الدوْر الأعلى من هذه العمارة الرائعة ذات الأدوار الثلاثة، قد انقطع عن الناس منذ فترة ليست بالوجيزة. وهو قلّما يتبادل الحديثَ مع أيّ من جيرانه أو يتدخّل في أيّ شأن من شؤون الحارة وشجونها، مع أنّه وُلد فيها وعاش جلَّ عمره في المنزل ذاته. وهو قد أقفل على نفسه العمارةَ كلَّها بهذه السلسلة الغليظة، لا يزور أحدًا ولا يأتي إليه أحد. يخرج كلَّ يوم قبل غروب الشمس بساعة أو أكثر، ويمضي إلى السوق القريب ليتزوّد بالقليل القليل ممّا يحتاجه من طعامٍ أو شراب. ثم يعود دومًا قبل الظلام، ويدخل عمارته، ليقفلَ السلسلةَ وراءه، فلا يراه أحدٌ أو يسمع صوتَه حتى اليوم التالي.

هذه العمارة، التي يعرِّفها سكّانُ الحارة بعمارة «الستّ ملك،» هي أحلى عمارة في منطقة الحلْمية كلِّها، المعروفة أساسًا بمبانيها السكنية الرائعة التي تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر. لا أحد يعرف مَنْ بناها أو متى، ولا مَنْ هي الستّ ملك التي سُمِّيت العمارةُ باسمها. ولكنّ الكلّ يعترف بأنّ العمارة شاهدٌ بديعٌ على الزمان الجميل الذي ولّى. وهي، في رأي الخبراء الذين زاروها، تحفةٌ من تُحَفِ التصميم المعماري السائد في مباني نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بطرزه المختلطة وبمشربيّاته وزجاجه المعشّق وأقواسه الدائرية ذات النِّسَبِ المتطاولة وبعض تأثيرات الفنّ الجديد في زخارفه وكسوة فتحاته. ومع أنّها عانت كثيرًا جوْرَ الزمان وتعاقُبَ الأيدي عليها، فهي مازالت تحتفظ بالكثير من سحرها وغموضها بالنسبة إلى سكّان الحارة الذين عرفوها دومًا مَسْكنًا لعائلاتٍ ثريّة، يَعْمل رجالُها في التجارات المربحة مثل استيراد القهوة والشاي، وتَرْفل نساؤها بالحرير والغالي من المجوهرات. أوّلُ سيارةٍ خاصةٍ دخلت الحارةَ من طراز «مايباخ» الألماني الفاخر كانت ملْكًا لعائلة القناديلي التي سكنتْ في الدوْر الثاني من عمارة الستّ ملك قبل الحرب العالمية الثانية. وأوّلُ فتاة في الحارة حصلتْ على شهادةٍ جامعيةٍ كانت من عائلة الزيّات التي سكنتْ أجيالٌ متتابعةٌ منها في الدوْر الثالث من العمارة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم.

عمّ عيد، البالغُ من العمر سبعين سنة، هو ابنُ الستّ نظيرة التي حصلتْ على الشهادة الجامعية الأولى في الحيّ. وهو مولودٌ في عمارة الستّ ملك التي وُلدتْ فيها والدتُه أيضًا، وتزوّج فيها جدُّه التركيُّ الأصل وجدّتُه، اللذان مازالت صورةُ زفافهما المهيبة مؤطَّرةً في غرفة جلوس حفيدهما. عاش العمّ عيد حياتَه كلَّها هنا، ماعدا فترة الستينيات وبداية السبعينيات، إذ كان موظَّفًا معارًا لدولة الكويت حيث عمل في تدريس الأدب العربي في ثانوياتها. علّم هناك أجيالاً على حبّ اللغة العربية وتذوُّقِ شعر بشّار بن برد وأبي تمّام والبحتري وابن الرومي وأبي نواس وأصحابه. عاد وزوجتَه وابنَه من الكويت بعد حرب أكتوبر، واستقرّ في منزل العائلة مع أمه التي كانت قد شاخت ثم ماتت عقب اغتيال السادات بأشهر. وكبر الولدان وتزوّجا وخرجا إلى الأحياء الجديدة، تاركيْن والديْهما في المسكن القديم. ثم ماتت زوجةُ عمّ عيد في سنة موت الأميرة ديانا ذاتها، فبقي وحيدًا. رفض عروضَ ولديْه بالانتقال والعيش معهما وأسرتيْهما. وحتى عندما ماتت آخرُ قاطنات الدوْر الثاني وترك وريثوها المنزلَ فارغًا ومغلقًا، ثم أَفرغ ساكنُ الدوْر الأول مسكنَه أملاً في بيع العمارة بأكملها إلى متعهّدي بناء يدفعون فيها ثمنًا مجزيًا، ظلّ العمّ عيد على عناده يَرفض الخروجَ من منزله، وتشبَّث بحقّه في البقاء وحيدًا حيث عاش

* ـ كاتب سوري. أستاذ الآغا خان للعمارة الإسلامية، معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (M.I.T).

أحلى أيام حياته. وبعد أن أرسل له جارُه السابق بعضَ الفتوّات ليخوِّفوه فيرحَلَ، نزل العمّ عيد إلى سوق السلاح واشترى هذه السلسلةَ الغليظةَ وأقفل العمارةَ بقفلٍ ثخين، وحبس نفسَه داخلها، وحَبس العمارةَ عن كلِّ مَنْ تسوِّل له نفسُه التسلُّلَ إليها... ولو أنَّ هذا القفلَ لم يمنعْ سارقًا في ظلام الليل مِنْ فَكِّ لوحٍ خشبيٍّ محفورٍ بالأرابيسك في أسفل باب الدخول وسرقتِه.

❖ ❖ ❖

«ما تقعد شويّة، تاخدْ كبايّة شاي معانا ياعمّ عيد،» صرخ لبيب أفندي عندما مرّ العمّ عيد أمام الشلّة المجتمعة على القهوة الصغيرة عند رأس الحارة. لم يتوقّف العم عيد، بل همهم بكلمات غير واضحة باتجاه لبيب أفندي، واستمرّ في سيره الحثيث نحو عمارته. التفت لبيب أفندي إلى الشلّة وكرّر السؤالَ الذي سألوه كلُّهم مئاتِ المرات من دون أن يخفض صوتَه: «حصل له إيه دَه؟ ولا بيسلّم ولا بيتكلّم؟ أكيد جرى لعقله حاجة مِ الوحدة.» ابتسم الحاضرون بخبثٍ، مُثْنين على كلام لبيب أفندي، ما عدا الحاج أحمد الذي بقي ساكتًا وهو ينفث دخانَ شيشته. تنحنح قليلاً ثم قال بصوتٍ منخفض مراعاةً للعمّ عيد الذي كان شبحُه مازال يَلُوح في نهاية الزقاق: «والله يا إخواننا حالتُه غريبة. عقله يوزنْ بلد. أستاذ وملو هدومه. وعيلته مِ العِيَل المحترمة في الحلْمية. والدته، اللّه يرحمها، كانت متعلّمة في الجامعة. ووالده كان موظّف كبير وعنده عربيّة أمريكاني. وعياله أفنديّة متعلّمة، واحِدْ ساكِنْ في مصر الجديدة، والتاني في المعادي وبيشتغل مع الأميركان. إزاي سايبينه كده لوحده؟»

«مش بس كده،» تدخّل عليّ، صبيُّ القهوة، «بقالو سنين ما بياكُلْش إلاّ العيش والجبن والزيتون. ولا لحمة ولا طبيخ، أصل أنا سألت البقّال اللي بيشتري منه وقال لي إنُّه ما بيشتريش غير الأصناف دي والشاي والسكّر وشويّة شمع وبخور.» «أيوه،» ثنّى عادل المكوجي على كلام الحاج أحمد وعلى صبيّ القهوة، «بقاله سنين ما جابش حاجة للمكوى، مع إنه قبل كده كانت حاجته وحاجة الستّ والأولاد طالعة نازلة لعندي.» «سبحان مغيِّر الأحوال،» قال الحاج أحمد لينهي الحديثَ الذي لا طائل منه.

ابتسم العمّ عيد الذي وصلتْه طرطشاتٌ من الكلام عنه، ولكنّه استمرّ في سيره ولم يلتفت. لاحظت الستّ زينب، بائعةُ الفاكهة، الابتسامةَ الخفيفةَ ولم تعلِّقْ عليها عندما توقّف العمّ عيد أمام محلّها الضيِّق، المقام في الفراغ المتروكِ بين عمارتين من بعض ألواح الخشب، وطلب بعضَ الفاكهة. «عندي خوخ ولا أحلى،» قالت زينب. «من فضلِكْ ادّيني تَلات خوخات،» أجابها العمّ عيد بصوتٍ خفيضٍ ومهذّب ولكنّه واضح تمامًا، «وكمان تفاحتين حمر، وشويّة عنب.» «من عينيَّ،» قالت زينب، واختارت من كلّ صنف أحسنَ الموجود، ووضعتْه في كيس ورقيّ. «عايزة منّي كام؟» سألها. «جنيهين بس،» أجابت. فأخرج العمّ عيد من جيبه محفظةً جلديةً قديمةً وأخرج منها ورقة عشرين جنيهًا جديدة تمامًا وأعطاها زينبَ، التي ناولته الباقي مباشرةً. «شكرًا جزيلاً،» قال لها، وأخذ الكيسَ ومشى من دون أن ينتظر جوابها. «عفوًا، مع السلامة يا بيه،» صرخت زينب وراءه وهي تتلفّت حولها لترى إنْ كان أحد في الحارة يتابع الحوارَ المقتضبَ بينهما، ولكنّها لم تلمح أحدًا ينظر نحوها.

❖ ❖ ❖

مالت الشمسُ إلى الغروب، وانعكستْ ظلالُها الذهبيةُ الدافئةُ على واجهات المباني المغبّرة في الحارة، مانحةً إيّاها لوهلةٍ وجيزةٍ بعضًا من ألقها الماضي عندما كانت البيوتُ غيرَ البيوت والناسُ غيرَ الناس. وسرعان ما ابتدأت اللمباتُ البيضاءُ الشديدةُ الإبهار، التي أصبحتْ رائجةً في محال القاهرة هذه الأيام، بإنارة واجهات المحلاّت المتفرقة، مغيِّرةً من شكل الحارة وظلالها. وصل العمّ عيد إلى عمارته،

فوضع كيسَي المشتريات على الأرض وأخرج المفتاحَ من جيبه. أمسك بطرف السلسلة وشدّها إلى أن وصل القفلُ إلى يده. أدخل المفتاحَ في القفل وأداره ببطء. فتح البابَ وأخذ الكيسين بيد واحدة، واستدار ناحيةَ الأسطى حسن النجّار، الذي كان قد فرغ من عمل يومه ورشَّ الطريقَ أمام محلّه بالماء واستكان على كرسيّه الخشبي الأخضر يدخّن شيشتَه ويشرب شايَه وحده، وقال له: «تصبح على خير يا اسطى حسن.» «وانت بألف خير يا عمّ عيد،» أجاب حسن كعادته من دون أن يزيد. دخل العمّ عيد عمارته وأغلق البابَ خلفَه، وسَمِعَه الأسطى حسن يُقْفل السلسلةَ بالقفل الكبير ويشدّها. ابتسم الأسطى حسن بسخرية، وتساءل بينه وبين نفسه: «ايمتى حتنسى تقفل وراك حتى أدخل العمارة وآخد كلّ الحاجات الخشب الحلوة في البدروم؟» فالأسطى حسن يَعْرف جمالَ أعمال الخشب في عمارة الستّ ملك: مشربيّات ذات حنيات، وأعمدة دقيقة مزدوجة، وأفاريز خشبية مزخرفة، ودرفات نوافذ مستطيلة من الزجاج الملوّن متناغمة في تشكيلٍ جميلٍ فوق درفات خشبية مزوّقة بالرسوم الهندسية الدقيقة والمحفورة. وهو يعرف أيضًا مَنْ سيَدْفع الكثير مقابلَ الحصول على هذه النماذج النادرة. وكذلك يعرف العمّ عيد أنّ الأسطى حسن هو الذي سَرَقَ لوحةَ الباب الخشبية ليبيعها إلى واحدٍ من تجّار الأنتيكات، وأنّه يترصّد الفرصةَ ليسرقَ المزيد. وكلٌّ من الرجلين ينتظر زلّةً من الآخر.

ولكنّ العمّ عيد سرعان ما نسي الحارة وسكّانها ومشاكلَها وهو يصعد درجات السلّم الدائري بتؤدة، في ظلال الغسق التي ترتمي على الجدران الكالحة حوله غامقةً تميل إلى العتمة. لم يكن هناك نورٌ ليشعلَه على السلّم. ولكنّه يحفظ طريقَه عن ظهر قلب، ولن يحتاج إلى نور. تغيّرتْ تعبيراتُ وجهه تمامًا وهو يقف أمام شقّته في الدوْر الثالث. سادت ملامحَه سكينةٌ وحبور، وبانت في عينيه نظرةُ تلهّف. دخل الشقّة بخفّة، وفتح البابَ المؤدّي إلى الردهة، ثم استدار يمينًا إلى المطبخ ليضع كيسَيْه، وعاد إلى غرفته المفروشة ببساطة تقارب التقشّف. غيّر قميصَه وارتدى خفّي المنزل. وضع شمعتيْن في الصالة وأشعلهما. وكانت هاتان الشمعتان، بالإضافة إلى النور الخافت المنبعث من المصباح الكهربائي أمام سريره في غرفة نومه، مصادرَ الضوء الوحيدة في الشقّة. عاد إلى المطبخ. أخرج المأكولات، ووضع الجبنَ والزيتونَ والمخلّل والفستق في أطباق صغيرة من الزجاج المعشّق وَرِثها عن جدّه. غسل الفاكهةَ ووضعها في طبقٍ كبير من الصيني الفاخر وهو يدندن لنفسه أغنيةَ فريد الأطرش «ساعة بقرب الحبيب أحلى أمل في الحياة.» عاد إلى الردهة ووضع عودًا من البخّور في إناءٍ صغيرٍ وأشعله. أخذ الأطباقَ جميعَها إلى الصالة ووضعها على المنضدة الصغيرة، وجلس على كرسيّ منخفضٍ قربها تحت ساعة الحائط القديمة التي مازالت تعمل بدقة، وكانت عقاربُها تشير إلى الثامنة تقريبًا.

لم يطل انتظارُه طويلاً. بعد دقائق معدودة سمع حفيفَ أقدامٍ خفيفًا آتيًا من داخل المسكن، وتسلّلتْ إلى منخريْه رائحةُ عطر ساحر، هو مزيجٌ من الكافور والعنبر المصفّى، استنشقه بشغف وهو يغلق عينيْه. ثم فتحهما لكي يقع بصرُه على إنسانة رائعة الجمال تتهادى باتجاهه. وجهُها مصقولٌ كالمرمر. عيناها خضراوان لامعتان، تعلوهما أهدابٌ ناعمةٌ وكثيفة. استقامةُ أنفها ودقتُه منحوتتان نحتًا. شفتاها قرمزيتان، وشعرُها هالةٌ ذهبيةٌ تحيط بوجهها البدريّ وتنسدل إلى ما تحت كتفيها اللتين بدتا متألّقتيْن تحت الغلالة الحريرية البيضاء التي لفّتْها حول جسدها المشوق. ابتسمتْ له بأُلفة، فردّ الابتسامةَ وهو يتأمّلها من رأسها إلى قدميها الدقيقتين اللتين انتعلتا خفّاً حريريّاً مزركشًا. قالت بلهجة يَحْسدها عليها أعضاءُ مجْمع اللغة العربية كلُّهم: «السلامُ عليكَ يا سيدي. أرجو ألاّ أكونَ قد تأخّرتُ عليك.» «وعليكِ السلامُ يا سيدتي، قد فرغتُ منذ قليل فقط،» أجابها العمّ عيد وقد تغيّر صوتُه واكتسب قوةً وجهورًا لم يعرفهما عنه سكّانُ الحارة، «تفضلّي بالجلوس في ركنك، فقد هيّأتُ لنا القعدة.» «أرى ذلك، أدامَ اللّهُ خيرَه عليك،» أجابت السيدة بإعجاب وهي تنظر إلى المائدة أمامها واتّسعت ابتسامتُها عندما رأت الصحونَ الصغيرةَ المتناثرة على المائدة.

جلست السيدة على كرسيّ صغير من الأبنوس المحفور والمطعّم بالصَّدف في صدر المائدة. كان نورُ الشمعتين الخافت يتراقص على وجهها الرائع، يَحْجب منه بعضَ تفاصيله ويلوِّن بعضَها الآخرَ بأطياف الأصفر والبرتقالي المتوهّجة. أمسكت السيدةُ بأناملها الدقيقة كتابًا صغيرًا مجلّدًا بجلدٍ أرجوانيّ اللون ثم وضعتْه على طرف المائدة أمامها. تطلّعتْ إلى العمّ عيد الذي كان يتابع حركاتِها بولَه، وقالت

له: «أين وصلْنا في المرة الماضية؟» «وصلنا إلى اللحظة التي دخلتْ فيها بوران على الخليفة المأمون مقنَّعةً، وهو جالسٌ بين جواريها وقيانها يَشْرب ويَسْمع موسيقى لم يسمعْها من قبل،» قال العم عيد الذي كان تلهُّفُه إلى سماع القصة من شفتَي السيدة ملموسًا لمسَ اليد. فاعتدلت السيّدة في مجلسها وصبّت لنفسها وللعمّ عيد كأسيْن من شرابٍ من دورقٍ نحاسيٍّ ذي رقبة طويلة موضوعٍ على الطاولة. وضعت الكتابَ في حجرها وفتحتْه إلى حيث كانت قد وضعتْ بين صفحتين منه ريشةً هدهد. ابتدأت القصَّ بصوتٍ هادئٍ ومتناغم. واندفعت الكلماتُ من بين شفتيها طريّةً ريّانةً أخذت العمّ عيد إلى عالمٍ مسحور، عالمِ الخلفاء في بغداد والجارياتِ المغنّياتِ الذائعاتِ الصيت، عالمِ الفروسية والكرم والحبّ ورغد العيش والشعر المقطّرِ الموزونِ الذي يحبّه. استكان العمّ عيد في جلسته، يستمع إلى رواية السيّدة بكلّ جوارحه كما لو كان يستمع إلى موسيقى ملائكية.

دقّت عقاربُ الساعة الثانيةَ عشرةَ منتصفَ الليل، والاثنان جالسان على ضوء الشموع التي قَصُرَ فتيلُها وترجرجتْ شعلتُها. السيدة الغريبة تحكي، وعيد يتلقّف كلّ كلمة تخرج من شفتيها تلقُّفَ العطشان الذي وجد أخيرًا ما يرويه. ولكنّه لم يستطع الصمودَ أمام سلطان النوم طويلاً، وسرعان ما استغرق في سباتٍ هادئٍ على صوتها الشجيّ الناعم. قامت السيّدة برفق، فساعدت العمّ عيد على الاستلقاء على الطنافس، وغطّتْه بشالٍ مقصّبٍ مضمّخٍ بالعطر كان معها، ثم خرجتْ بصمتٍ على تراقُصِ آخر بصيصٍ لواحدة من الشمعتين كانت ماتزال تقاوم الانطفاءَ بعدما ماتت أختُها. أطفأت الشمعةَ عندما مرّت بها، وعادت إلى الحجرة الداخلية التي جاءت منها. وسكن كلُّ شيء في الشقة.

❖ ❖ ❖

استيقظ العمّ عيد في الضحى على أصوات الباعة الجوّالين المزعجة. أزاح الشالَ المقصّبَ والمعطَّرَ وقام من على طنافسه. لاحظ أنّ الصحون على المائدة أمامه مازالت على حالها تقريبًا. وشمّ في الهواء بقايا من رائحة عطر السيّدة، فانتعش قلبُه، وزغردتْ عيناه لذكرى أمسية البارحة المسحورة. لَمَّ بقايا الطعام من على المائدة متجنّبًا المساسَ بالكتاب الصغير الأرجواني التجليد الذي تركتْه السيدةُ وراءها. عاد من المطبخ بعد أن وضع كلَّ شيء في مكانه. تناول الكتابَ بيده وشمّه، لتطالعه رائحةٌ معتّقةٌ تحوي في تضاعيفها ذكرياتِ أجيالٍ وأجيال. لم يفتحْه بل وضعه على رفٍّ في الردهة يحوي مجلّداتٍ سميكةً وكتبًا متنوعةً، كلّها قديمة جدّاً، وكلّها مجلدة بأنواع الجلود الملوّنة الفاخرة. أمرَّ يدَه عليها، فتطايرتْ منها ذرّاتُ غبارٍ دقيقة توهّجتْ عندما مرّت في إطار عمود نور الشمس الذي دخل الغرفة عبر زجاج نافذة الصالة الملوّن. وقف أمام هذه الكتب ينظر إليها بسعادةٍ ووله: فهي كلُّها ذكرياتُ الأمسيات المسحورة التي يقضيها مع سيدته، تتركها وراءها عندما تنتهي من قصّها لتعودَ في الزيارة القادمة مع كتابٍ جديدٍ وقصةٍ جديدةٍ وعالمٍ جديد. والعمّ عيد يعيش قانعًا مع ذكريات السيدة وقصصها الرائعة بين الزيارة والأخرى، وينتظر عودتها وحيدًا.

كامبريدج

دراسة أدبية

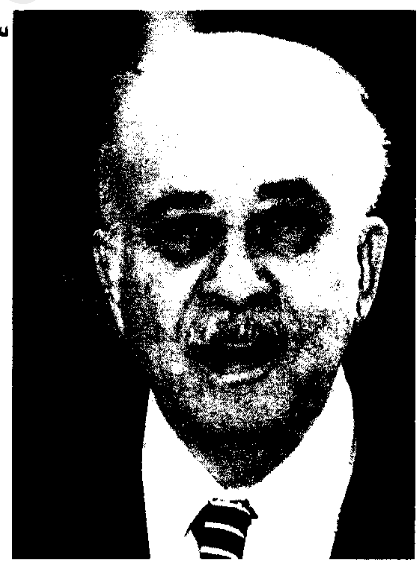
فكرةُ التقدّم وحكايةُ المثقف الحديث: قـراءة فـي ثلاث روايات مـاضـيـة

فيصل دراج*

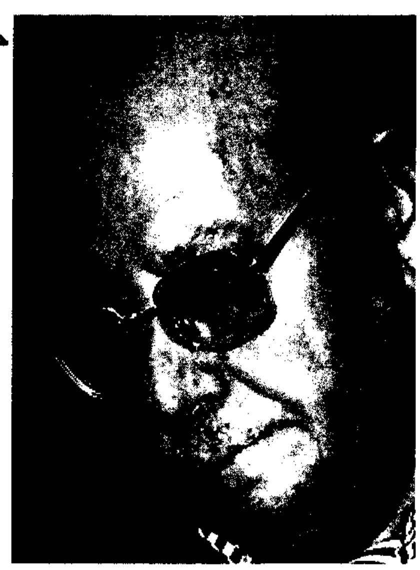
طه حسين



سهيل إدريس



حنا مينة



سرَد طه حسين في **دعاء الكروان** سيرتيْن غير متجانستيْن: سيرةَ فتاةٍ فقيرةِ الأصول عوّضتها التجربةُ العاقلةُ من شقاءٍ سبق، وسيرةَ فكرة التقدّم التي التبستْ بفتاةٍ يقظة. أَعلن مسارُ الفتاة، السائرةِ من بيئة بدوية إلى بيتٍ قاهريّ يَنْعم بالكتب والموسيقى، عن حتمية التقدم وقابلية البشر للارتقاء: فلا وجودَ لإنسانٍ يستعصي على التغيّر، بل الأمرُ كلُّه في الإمكانيات التي تصوغه.

أَخذ التقدّمُ، الذي أَفصح عنه مسارُ الفتاة، صيغةَ القانون. وأفصح القانونُ عن العناصر التي تجعله قانونًا: فلا تقدّم إلاّ بمقاربةٍ تمحو عاداتِ بيئةٍ بتعاليمَ أخرى متفوقةٍ عليها؛ وإلاّ بتعليم منهجيّ يبدِّد الجهلَ الذي سبقه؛ وإلاّ بعقلٍ منفتح يدرك أنّ بَعدَ كلّ جواب سؤالاً. يتمثّل الأمر، في أبعاده المختلفة، بالتحرّر من الخوف الموروث، وبالذهاب إلى تجربة غير مسبوقة تحرِّر الإنسانَ وتعلِّمه معنى الحرية. فقد أصبحتْ فتاةُ طه حسين إنسانًا بفضل تلك الحرية، التي اختارتها أو سقطتْ عليها من دون اختيار، وبعون تلك التجربة الإنسانية الشاقّة، التي أعادت تقويمَ صور الأم والأب والأقرباء ونزعتْ عنها ما ارتبط بها من تبجيل وامتثال.

أكّد حسين في كتاباته الأساسية أفكارًا ثلاثًا: قوة التعليم، وصراع القديم والجديد، وضرورة توليد إنسان متحضّر. وقد ترجم «السيّدُ العميد» أفكارَه في **دعاء الكروان** منتهيًا إلى حكاية تنويرية، وإلى خطابٍ تنويري حكائيّ الشكل، في آن واحد. ولهذا يكون انتقالُ الفتاة من بيتٍ إلى بيت هو انتقالُها من الأمّية إلى القراءة، ومن القراءة بالعربية إلى الرغبة في القراءة بالفرنسية؛ ويكون صعودُها من الأمّية إلى القراءة صعودًا من الكيان الغُفْل إلى فرديّةٍ مستقلّة، وصولاً إلى تتويج الرحلة الشاقّة ببلوغ مدينة القاهرة.

عرض المؤلِّف في روايته ما قال به في ثلاثة كتب أساسية: **الأيّام**، التي سَردتْ في سيرة الفتى الأعمى سيرةَ الإنسان الذي حرّر ذاتَه الموروثة؛ و**في الأدب الجاهلي**، الذي أعطى الفكرَ الجديدَ مناسبةً ينازلُ فيها الفكرَ القديم ويَعِدُ بالانتصار عليه؛ و**مستقبل الثقافة في مصر**، وهو كتابٌ كبيرٌ محجورٌ عليه، أَوكل إلى التعليم المنهجي بناءَ الإنسان المتحضّر. هذه الكتب أَعلنتْ أنّ العالم تصنعه الأفكارُ، وأنّ الثقافة توسِّع المكانَ والمتخيَّلَ والحاجات، وأنّ للحياة قيمةً مستقلةً عن الآمال والمخاوف والعواطف. غير أنّ هذه العناصر، التي تحكي عن تقدّمٍ عقلي وخلقي ومعنوي، لا تتكشّف إلاّ بإصلاحٍ فكري،

* ـ كاتب فلسطيني مقيم بين دمشق وعمّان.

دراسة أدبية

تكون المدرسةُ فيه سياسةً، وتكون السياسةُ فيه ترجمةً لوعيٍ مـهـذّبٍ يَفْـصل بين السـيـاسـة والدهـمـاء، وبين «قـادة الفكر» والسـيـاسـيين الكَذَبة. ومـا رحلةُ الفـتـاة إلاّ تفـسـيـرٌ حكائيٌ للإصلاح الفكري، الذي يرتقي درجًا لا نهاية له، معطيًا الإنسانَ أكثـرَ من ولادة. أمـا صـراعُ القـديم والجـديد فـفسـرّه الكاتبُ، حكائيّاً، برحيل الفتاة النهائي عن رثاثة الأصول، وقطْعِها مع ذلك «الخـال» الجلفِ الذي يقـدّس الكمَّ ولا يَعـرف عن الكيف شيئًا.

❖ ❖ ❖

رأى حسين في فكرة التقدّم تفسيرًا ودافعًا إلى الفعل في آن: فالتقدّم يشرح الفرقَ بين الريف والمدينة، ويأمر بتمدين الريف وتهذيبِ الريفيين. ذلك أنّ الريف يحتفي بما تجانَسَ واستقرّ، ويدع التمايزَ لمدينةٍ توحِّد بين المدرسة والسياسة. أما سهيل إدريس فـرأى في **الحيّ اللاتيني** جـزءًا ممّا رآه طه حـسـين، وأضـاف إليه شـعـارًا «قـوميًا» لم يقتنعْ به طه حسين كثيـرًا. استعاض إدريس عن التعليم المسيَّس بالمثقف السياسي، مؤْمنًا بأنّ تحالفَ الثقافة والمستقبل يستولد وقائعَ جديدة. وإذا كان حسين قد ساوى بين المستقبل والمجتمع الديمقراطي الواجب بلوغُه، فـقد آلف إدريس بين المـسـتقـبل الموعود وعودةِ القـومية العربية. بدا المستقبل، في التصوّر القومي، زمنًا متعددَ الأبعاد: يوقظ وعيًا قومياً غافيًا، ويَخْلق مجتمعًا عربياً مبرّءًا من التفكك والتخلّف، ويبني قوميةً عربيةً يقظةً تواجه الاستعمارَ وتخلِّص «أوروبا التنوير» من أمراضها المتكاثرة.

التقى إدريس مع حسين في بعض المواقع، وافترقا في مواقعَ أخرى. اتّفقا في رفض الحاضر المثقل بعاهاتٍ كثيرة، وفي دوْر الثقافة في استدعاء مجتمعٍ حديث والتخلّص من مجتمعٍ آخر؛ وقـالا مـعًا بإصـلاحٍ فكري ـ معنوي يسـتولد ذواتًا مسـتقلةً متحرّرةً من سطوة العادة واستبدادِ الأعراف. واختلف الطرفان في مـواقعَ أخرى: فقد دعا إدريس إلى القومية العربية، ونادى حسين بحداثةٍ اجتماعيةٍ شاملة؛ واقتنع الأولُ بنخبةٍ ثقافيةٍ قائدة، وقال الثاني بمجتمعٍ مثقفٍ يقترح النخبةَ التي يريد؛ وقبِل إدريس من أوروبا جزءًا ونقَد وجهًا آخر، في حين اطمأنّ حسين إلى المنجزات الحداثية الأوروبية **كلِّها**. بيْد أنّ اختلاف موقف الطرفين من أوروبا ليس اختـلافًا كامـلاً: ذلك أنّ إدريس أَوكل إلى القـومـيـة العربيـة القـادمـة تحـريرَ أوروبا الاسـتـعـمـارية من أمراضـهـا ، كـمـا لو كانت القـومـيـة العربيـة الموعـودة صـورةً لـ «أوروبا الأصلية» كما تجب أن تكون.

يتـمـثّل الأسـاسـيُّ في خطاب الطرفين، رغم الفـوارق الكيـفـيـة بينهما، في نقاطٍ ثلاث: الإيمانُ بقوة الثقافة الحديثة من حيث هو إيمانٌ بقدرة الإنسان على صناعة التاريخ؛ والإيمانُ بأوروبا مـدرسـةً لا ثقـافـةَ من دونهـا (دَرَسَ بطلُ إدريس في باريس وتعلّمتْ فتاةُ طه حسين الفرنسية)؛ والإيمانُ بالمسـتقبل زمنًا ذهبـيّاً تُفْـضي إليه أزمنةٌ مـتـعـاقـبةٌ قـابلةٌ للتحكّم والسيطرة. والنقطة الأخيرة هي الأكثر أهـميةً لسببين: فهي اعترافٌ بالزمن شرطًا حقيقيّاً لإمكانية التقدم، وبالإنسان قوةً مبدعةً مقاتلةً تتصرّف بالزمن ولا يتصرّف الزمنُ بها. تصوّرَ إدريس ما يَربط بين نخبةٍ قوميةٍ متوثّبةٍ ومعركةٍ ذي قار، وهو تصوّرٌ دنيوي تمامًا لأنه مـؤْمنٌ بأنّ هدف التـاريخ ليس انتـصـارَ الدين أو ترهينَ التراث، بل انتصارُ قوميةٍ إنسانيةِ القيم والمعايير. وواقعُ الأمر أنّ الطرفين، رغم اختلافهما، مؤمنان بالتطور كقانون، ومؤمنان أكثر من ذلك بقوانين التطوّر، وإنْ كان أحدُهما يوعز إلى التعليم بتـحـقـيق القـانون، بينمـا عـالج الثـاني قـانونَه بالوعي القـومي المثقف.

❖ ❖ ❖

على مسافةٍ تَقْصر أو تطول عن حسين وإدريس، قَدّم السوريُّ حنّا مينة في روايته، **الشراع والعاصفة**، صورةً أخرى عن «الإنسان التقدمي.» فقد أضـاف مينة إلى ثقافة التنوير بعدًا شعبيّاً، يبدأ بالفقراء ويُعْرِض عن النخبة، وسياقًا تاريخيّاً وَعَدَ المضطهَدين جميعًا بمجتمعٍ قريبٍ تحرَّرَ من الضرورة . ولقد عَـرف ذلك الزمـانُ، القـائمُ في خـمـسـينيـات القـرن المـاضي وستينياته، «أفكارًا متفائلةً» وَحّدتْ بين الإنسان المقاتل و«صلابة الفولاذ،» وَعيّنت الإنسـانَ الفولاذيَّ الإرادةِ مسؤولاً عن المجتمع وسيّدًا على الطبيعة. أمّنت الصفتان لـ «بحّار» حنّا مينة هزيمةَ الشرّ الاجتماعي وترويضَ الأمواج العاتية. غير أنّ مينة، الذي ابتكر روايةَ البحر العربية، شاء أن يَرْبط بين إمكانيات الإنسان، بالمعنى الرومـانسي، وشـروطِه الاجـتـمـاعـيـة، مـقـتـرحًـا البطلَ الشعبي ـ الوطني الذي يَضمن له انتصارُه في البحر انتصارًا بعيدًا عن الشاطئ. أراد هذا الروائيُّ أن يصوغ ملحمةَ الإنسان المقاتلِ المبدع، الذي يصـوغ المجتمعَ والطبيعةَ والكونَ كما يشاء. وربما تكون روايةُ **الشراع والعاصفة هي النصَّ الوحيدَ** الذي طَبّق، باقـتـدارٍ كـبـيرٍ، مقـولاتِ «الواقـعـيـة المقـاتلة» التي بشّرتْ بإنسانٍ متحرّرٍ من القيود.

لا تمكن قـراءةُ رواية مـينة اليوم، حـالهـا حـال **الحيّ اللاتيني ودعاء الكروان**، إلاّ في سياقها، الذي عَرف آنذاك روايةَ نيقولاي أوسـتـروفـسكي: **هكذا سقيْنا الفولاذَ**. وإذا كان طه حسين قد انصـرف إلى بطولة التـقـدّم، واكـتـفى إدريس ببطولة الوعي القومي، فـقد آثر مينة رسمَ بطولة الإنسان العادي، الذي يُحِلُّ محلَّ العلم والمعرفة حدسًا شـعبيّاً أقربَ إلى «الغريزة الطبيعية» (بلغـة معيّنة) أو «الغريزة الطبقـيـة» (بلغة ذاك الزمـان). وقاده السيـاقُ، كما التشبيهاتُ المضغوطةُ الصادرةُ عن إيديولوجيا

تبشيريةٍ صاعدة، إلى دفاعٍ طليقٍ عن الشجاعة، ناقلاً البطلَ الشعبي القديمَ من زمنٍ لا يَعرِفُ الطاقةَ البُخارية إلى زمنٍ كونيّ تقنيّ هَمّشتْ تقنيّتُه البطولةَ الفرديةَ منذ زمن طويل. أخذ الروائي السوري من الزمن الكوني إيديولوجيا النهايات المنتصرة، وأضافها إلى مجتمعٍ تقليديّ لا يَعْرف معنى البوصلة.

ومع أنّ هذه الرواية ساوت، ضمنًا، بين انتصار «البطل الإيجابي» وانتصار مجتمعه، فقد كان في سمات البطل المنتصر ما يشير إلى مجتمعٍ يعيش خارج القرن العشرين؛ ذلك أنّ الأبطال الذين تُختصر إلى إرادتهم إرادةُ المجتمع يعبّرون، موضوعيّاً، عن مجتمعٍ زراعيّ ما قبل رأسمالي، مثلما أنّ المجتمعات القائمة على التكنولوجيا لا تترك لـ «الزعماء الأبطال» مساحاتٍ كبيرة. وسواء ارتكن مينة، وهو المؤسِّسُ الحقيقي للرواية السورية، إلى السياق الإيديولوجي، كثيرًا أو قليلاً، فقد كان في روايته ما يَستنكر الخنوعَ وتعاليمَ الخوف والاستسلام.

❖ ❖ ❖

تثير روايةُ النهايات المتفائلة ثلاثةَ أسئلة. يرتبط **الأولُ** بكونية النموذج التقدمي، الذي أَقْنع حسين بكونية الإصلاح المدرسي الفرنسي، وأَقنع إدريس بأنّ الشعوبَ تسير في خطٍّ مستقيم من الاستعمار إلى التحرّر ومن سيطرة العائلة إلى هيمنة النخْبة. أما السؤال **الثاني** فيرتبط بالصورة الرغبيّة عن التاريخ. فلم يرَ المثقفُ التاريخَ في وقائعه المحدودة اجتماعيّاً، وإنما اشتقّه من وعيه، طاردًا وقائعَ اجتماعيةً وثقافيةً لا سبيلَ إلى إنكارها. فحديثُ التقدم، المتحرر من الرغبات الفردية، يقضي بقراءةٍ موضوعيةٍ للمجتمع تحدِّد عوائقَ التقدم، قبل أن تقوم بتوصيفٍ خارجيّ له. فكما أنه لا نظرية في الحداثة إلاّ بنظريةٍ عمّا قبل الحداثة، فلا معنى للتقدّم إلاّ بخطابٍ يعيّن صعوباتِه. ويَصْدر السؤالُ **الثالثُ** عن غواية التماثل، التي تَشتقّ من انتصارٍ في بيئةٍ محددة إمكانيةَ الانتصار في بيئةٍ مغايرة، اعتمادًا على مقايسات ذهنية تُغفل خصوصيةَ البيئتين معًا.

طَرَحَ المثقفُ العربي، في نصوصه المتنوعة، سؤالاً لا يزال جاريًا: هل العالم تصوغه الأفكارُ، أمْ أنّ الأفكار لا تصوغ إلاّ أوهامَ أصحابها؟ والجواب البسيط هو الركونُ إلى الإدانة، حيث المثقفُ ذاتٌ نرجسيةٌ تشيع الأوهامَ وتقود المجتمعَ إلى الخراب. والجواب الفاسد هو الدعوة إلى قبول الواقع كما هو: أشحيحَ العقلانية والقيم كان، أمْ غيرَ عقلاني ومتخلّفًا إلى حدود الفجور. وإذا كان التاريخُ الإنساني هو تقدّم القيم، فما موقف الإنسان العاقل من مجتمعٍ لا قيم فيه؟

❖ ❖ ❖

تندرج نصوصُ طه حسين وسهيل إدريس وحنّا مينة في مجال الإخفاقات النبيلة، التي من دونها يصبح الخرابُ فضيلةً وسلطانًا مطمئنّاً. ولهذا، فإنّ الحديث عن مستقبلٍ إيجابيّ مغاير لا يستوي إلاّ إذا كانت الإخفاقاتُ النبيلةُ جزءًا داخليّاً فيه!

عمّان

هذه الرواية في فكرتها العامّة ميثولوجيا متوارثة نُسجتْ خيوطُها في كلّ بيت عُماني يغادره أحدُ أفراده بشكل طبيعيّ كالمرض أو أيّ شكل آخر للموت، إلا أنّ أهله غالبًا لا يصدقّون موته المفاجئ فيوضع في فكرة الغياب والبعد حيًا في مكانٍ ما تحت الأرض، كما يوضع في فكرة انتظار العودة المرتقبة.

إنّ هذه الرواية تحكي فكرةَ السحر والغياب، التي حيك حولها العديدُ من القصص والحكايات الأسطوريّة، والتي تمثّل ملمحًا غرائبيّاً في ذاكرة الإنسان والمكان العُماني. وتستقي هذه الرواية بعضَ ملامحها من هذه الحكايات الشعبيّة لتعيد نسجها وفق رؤية سرديّة معاصرة ومغايرة.





محمود درويش (٢)
نـــدوة ودراســـات

ملفّ من إعداد عبد الحق لبيض (المغرب)، سماح إدريس (لبنان)

كان العام ٢٠٠٨ من أسوإ الأعوام الثقافية العربية من حيث الخسائر الكبيرة التي تلقّاها الوطنُ العربي بموت ثلّة من مبدعية وكتّابه. ففي هذا العام رحل كثيرون من الأعلام والمؤسّسين: سهيل إدريس، محمود درويش، رجاء النقّاش، سامي خشبة،... وكلُّهم أدّوا أدوارًا كبرى في النقد أو الشعر أو الصحافة الثقافية.

في ما يلي ملفٌّ ثانٍ عن الراحل الكبير محمود درويش. والآداب تَعِدُ قرّاءها بأن تحاول أن تكرِّس في المستقبل القريب ملفّاتٍ خاصةً برجاء النقّاش وسامي خشبة (ودَيْنُهما كبيرٌ على مجلة الآداب التي راسلاها من مصرَ أعوامًا مديدة). فدوْر الثقافة العربية، كما نفهمه، إنما هو سلسلةٌ متّصلةٌ، لا انقطاعَ فيها بين السابق واللاحق.

الآداب

المشـــاركـون
(ألفـــبـــائيّـــاً)

إدريس الملياني، بشرى البستاني، بنعيسى بو حمالة، جمال بندحمان، حسن مخافي، خالد بلقاسم، صبحي حديدي، صقر أبو فخر، صلاح بوسريف، علال الحجام، يوسف سامي يوسف.



درويش وبيروت:
الخَيْمة والغَيْمة والنَّجْمة

□ صقر أبو فخر

لا أجازف إذا قلتُ إنّ الفلسطينيين لم يُجْمعوا على أيّ أمر أو زعيم مثلما أَجْمعوا على محمود درويش وقصائده المدهشة. لقد شُغفوا به وبحضوره الآسر وبأشعاره معًا، فطوّقوه بأزاهيرهم ثم توّجوه ملكًا عليهم. وهذا الأمرُ لم ينلْه، بحسب معرفتي، لا الحاجّ أمين الحسيني ولا جورج حبش ولا ياسر عرفات.

كان عرفات نبيَّ التِيه الفلسطيني، وكان حبش نبيَّ الأمل ربّما. لكنّ درويش صنع فلسطين كأبهى ما تكون البلادُ. أحبّه الفلسطينيون[1] لأنّه صَنَعَ في هذا السديم العربي أملاً، وأبدع في هذا العماء المروِّع وعودًا خلاّبةً، وحَوَّل أغاني التيه الفلسطيني إلى ملحمةٍ مدهشةٍ للعودة المؤجّلة. وأحبّوه لأنّ في شعره انسيابَ الماء المعمداني في منعطفات «الشريعة» عند الأردن، ونداءَ الرياح الجريحة في قفار بيت لحم، وصوتَ الأيائل المتوثّبة في جبال الخليل. قصائدُه سيمفونيةٌ من الألوان الراقصة والإيقاعات الراعشة، وأشعارُه شلاّلٌ من العبارات المتوتّرة: تضطرب وتهدأ، تَهْمس وتَصْرخ، تغيب وتَحْضر. هكذا كان صوتُه مثلَ احتفالٍ وثنيّ في العراء، وكان هو مثلَ «قصبةٍ ثقبتْها الريحُ فصارت نايًا.»

التجربة الفريدة

برهن لنا درويش أنّ القصيدة قد تكون أقوى من البندقية. وكانت قصائده تشير دومًا إلى انتصار الشعر على السياسة، أيْ إلى هزيمة الواقع أمام الحلم. ولعلّ تجربتَه في لبنان، إبّان الحرب الأهلية، وفقدانَه كثيرًا من الأصدقاء والأحبّة، جعلاه يلتفت إلى ما وراء هذا الموت المجّاني: إلى المعنى اللامرئي الذي يختفي خلف المعنى الظاهر. ولعلّ الشعر العربي المعاصر، ولاسيّما في النصف الثاني من القرن العشرين، لم يَعرفْ شاعرًا احتلّ تلك المكانةَ الرفيعةَ في قلوب الناس مثل درويش. فأدونيس ظلّ شاعرًا متفرِّدًا ومتميّزًا ونخبويّاً؛ بينما كانت جموعُ الناس تَزْحف بالآلاف على الأمسيات الشعرية لمحمود درويش، ولم يزاحمْه على هذه الظاهرة إلاّ الشاعرُ السوري الكبير نزار قبّاني. ولعلّ من المفارقة أيضًا أنّ درويش الذي كانت تجربتُه الشعرية تغتني بطريقة مذهلة، وكان يتخلّص بالتدريج من لغته الشعرية التي بدأها في حيفا، كانت «شعبيّتُه» تزداد باطّراد.

بهذا المعنى كان درويش ظاهرةً شعريةً ذاتَ فرادة. ربما تحوّل إلى قدّيس الشعب الفلسطيني وشاعره ومطربه وراوي ذاكرته والرائي الذي ما برح يرمِّم جروحَ الفلسطينيين وهزائمهم، ويقول لهم إنّهم ليسوا عابرين في كلامٍ عابر، بل إنّهم منذورون لأغاني العودة، وإنّ في إمكانهم أن ينتصروا على التيه، وإنّ «هناك ما يستحقّ الحياةَ على هذه الأرض»... على «سيّدة الأرض التي كانت تدعى فلسطين وصارت تدعى فلسطين.»

ما سرُّه الشعريُّ إذًا، هذا السرُّ الذي جعله مثالاً للشعر لا يمكن اجتنابُه، ولا تجاوزُه، ولا تحطيمُه؟ إنّه شاعر مهيمن، وشعره كاشفٌ وفاضح. مهيمنٌ، لأنّ قامته الشعرية باسقةٌ جداً، ولا تدانيها قاماتُ كثيرين من الشعراء. وكاشفٌ، لأنّ الشعر الصافي صار يُقاس بقصائده، ولأنّ شعره صار تحدِّيًا إبداعيّاً لجميعِ مَنْ عاصره أو جاء بعده.

هذا هو سرُّه الشعري على ما أَحْسب. ولهذا تبعه «المريدون» وبايعوه ملكًا على فلسطين، ووضعوا بين يديه «أحدَ عشرَ كوكبًا.» محمود درويش، الذي سما بالقضية الفلسطينية إلى مصاف القضايا الإنسانية الكبرى، مات بعد أن شاهد، بأمّ عينه، كيف يتناوش هؤلاء العابرون في الليالي الدموية في غزة «حبيبتَه التي

١ ـ أستثني من الفلسطينيين قلّةً بائسةً من ذوي الأدمغة المعادية للمتعة الرفيعة التي يمثّلها شعرُ درويش... قلّةً أهانت الشعرَ والجَمالَ والإبداعَ حينما احتفلتْ بموت درويش، فكأنّها تفتخر بانحطاطِها وابتذالِها.

نهضتْ من نومـهـا» ذاتَ يوم، فكانت فـجـيـعـتـه الأخيرة.[١]

معظم الشـعـراء العرب كان إبداعُهم الشـعري يتوقَّف قبل الستّين، وتعيش أشعارُهم اللاحقة على وهج أشعارهم السابقة. لكنّ محمود درويش حالٌ مختلفةٌ. كانت لغتُه تصفو وترقّ وتصبح أكثرَ إدهاشًا كلّما أمعن في السنين؛ فلم يطمئنّ، البتةَ، إلى أيّ إنجاز شعريّ له، بل كان دائمًا يبحث عن أفق جديد بعد كلّ ديوانٍ جديد. ومحمود درويش ربما هو الشاعر العربي الوحيد الذي كان كلُّ ديوان جديد له يمثّل قمةً جديدةً في مسيرته الشعرية المخضّبة بالألم والقلق ووجيف القلب.

الفصول الأربعة

ربما يحلو لبعض النقّاد أن يُقسِّم تجربة درويش تقسيمًا مضمونيّاً. وفي هذه الحال تمتدّ هذه التجربة على ثلاث مراحل:

١ ـ **المرحلة الوطنية**: وهي بداياته في حيفا حينما أصدر ديوان **عصافير بلا أجنحة** (١٩٦٠) الذي كان مجردَ تمرين على كتابة الشعر. غير أنَّ هذه المرحلة تتجلّى، أكثرَ ما تتجلّى، في ديوان **أوراق الزيتون** (١٩٦٤) الذي يُعدّ البدايةَ الحقيقية لمحمود درويش الشاعر، والتي ختمها بديوان **حبيبتي تنهض من نومها** (١٩٧٠).

٢ ـ **المرحلة الملحمية**: وهي التي تمكّن فيها من رفع المسألة الوطنية إلى مصاف القضايا الكبرى الإنسانية، وفيها تخلّص من لغة البدايات، ثم توّجها بديوان **احد عشر كوكبًا** (١٩٩٢).

٣ ـ **المرحلة الذاتية**: بدأتْ هذه المرحلة بديوان **لماذا تركتَ الحصان وحيدًا** (١٩٩٥)، ومال درويش في أواخرها إلى قصيدة النثر، ولاسيّما في كتابه النثري **اثر الفراشة** (٢٠٠٨). وإذا كان درويش قد مال، على المستوى الشعري، إلى حيوية قصيدة النثر،[٢] إلا أنَّه كان دائمًا يصرّ على أنَّ الإيقاع شرطٌ لتمييز الشعر من النثر، ويؤكِّد أنَّه لا يستطيع أن يَقْبل الشعرَ من دون الموسيقى (مجلة **المرأة اليوم**، أبو ظبي، ٢٠٠٨/٨/١٤).

مهما يكن الأمر، فإنّ في الإمكان تفصيلَ التجربة الشعرية لمحمود درويش، علاوةً على التقسيم المضموني، على أساس المراحل الزمنية التالية:

١ ـ **ما قبل الخروج من فلسطين سنة ١٩٧٠**: في هذه المرحلة كتب محمود درويش **أوراق الزيتون** (١٩٦٤)، و**عاشق من فلسطين** (١٩٦٦)، و**آخر الليل** (١٩٦٧)، و**العصافير تموت في الجليل** (١٩٦٩)، و**حبيبتي تنهض من نومها** (١٩٧٠). وقد اشتُهرتْ من قصائد هذه المرحلة: «سجِّلْ أنا عربي» من ديوان **أوراق الزيتون**، و«أحنُّ إلى خبز أمي» من ديوان **عاشق من فلسطين**، و«جنديّ يَحْلم بالزنابق البيضاء»، وقصيدة «وطني يعلّمني حديدَ سلاسلي، عنفَ النسور، ورقّةَ المتفائل» من ديوان **آخر الليل**. وفي نهاية هذه المرحلة خَرَجَ من فلسطينَ.[٣]

٢ ـ **ما قبل الخروج من بيروت سنة ١٩٨٢**: في هذه المرحلة كتب **احبكِ او لا احبكِ** (١٩٧٢)، و**محاولة رقم ٧** (١٩٧٣)، و**تلك صورتُها وهذا انتحارُ العاشق** (١٩٧٥). واشتُهرتْ من بين قصائد هذه المرحلة قصيدة «سرحان يَشْرب القهوةَ في الكافيتيريا» من ديوان **أحبكِ او لا أحبكِ** و«أحمد الزعتر» من ديوان **تلك صورتُها وهذا انتحارُ العاشق**. وهذه المرحلة كانت الخميرةَ الإبداعيةَ لقصيدته الرائعة «مديح الظلّ العالي» التي أصدرها في سنة ١٩٨٣.

٣ ـ **ما قبل الخروج من الموت[٤] في سنة ١٩٩٨**: وفيها كتب، علاوة على «مديح الظلّ العالي» وفيها قصيدة «بيروت،» ديوانَ **وردٌ اقلّ** (١٩٨٦)، و**هي أغنية هي أغنية** (١٩٨٦)، و**أرى ما أريد** (١٩٩٠)، و**أحد عشر كوكبًا** (١٩٩٢)، و**لماذا تركت الحصان وحيدًا** (١٩٩٥). واشتُهرتْ قصيدةُ «ربَّ الأيائل يا أبي» من ديوان **أرى ما أريد**.

٤ ـ **ما قبل الخروج من الحياة في سنة ٢٠٠٨**: وفيها كتب أجملَ أشعاره ونصوصه، بدءًا من **سرير الغريبة** (١٩٩٩)، و**جدارية** (١٩٩٩)، و**حالة حصار** (٢٠٠٢)، و**لا تعتذرْ عمّا فعلت** (٢٠٠٤)، و**كزهر اللوز أبو أبعد** (٢٠٠٥). وفي نهاية هذه المرحلة «زهق» من معايشةِ الموت وقال: «وداعًا... وداعًا لشعر الألم.»

---

١ ـ كتب محمود درويش هجاءً لما وقع في غزة في ٢٠٠٧/٦/١٤ جاء فيه: «لولا الحياءُ والظلام، لزرتُ غزة دون أن أعرف الطريقَ إلى بيت أبي سفيان الجديد، ولا اسم النبيّ الجديد. ولولا أنّ محمدًا هو خاتمُ الأنبياء، لصار لكلّ عصابةٍ نبيّ، ولكلّ صحابيّ ميليشيا... ما حاجتُنا للنرجس ما دمنا فلسطينيين، وما دمنا لا نفرّق بين الجامع والجامعة لأنّهما من جذرٍ لغويّ واحد؟ وما حاجتُنا للدولة ما دامت هي والأيام إلى مصيرٍ واحد؟»

٢ ـ كان يحبّ قصائد سعدي يوسف وأمجد ناصر وعبّاس بيضون ووليد خازندار وسليم بركات.

٣ ـ غادر محمود درويش تل أبيب إلى موسكو في ١٩٧٠/٣/٥، وأقام فيها أحدَ عشرَ شهرًا. وفي شباط ١٩٧١ غادر موسكو إلى القاهرة، وأقام فيها نحو سنةٍ عمل في أثنائها في مجلة **المصوّر** وفي إذاعة «صوت العرب» وكتب في جريدة **الأهرام**.

٤ ـ خضَعَ درويش لأول جراحةٍ في القلب سنة ١٩٨٤ في فيينا. وفي ١٩٩٨/٣/١٧ جاء إلى منزل ليلى شهيد في باريس وعلى محيّاه عوارضُ الإرهاق. فسارعتْ شهيد إلى تنبيهه إلى أنّه يحتاج إلى كشفٍ طبيّ، فرفض قائلاً إنّ الأمر لا يستحقّ زيارةَ الطبيب. غير أنّها الحّتْ عليه، بل ارغمتْه على الانتقال إلى المستشفى. وفي المستشفى اكتشف الأطبّاءُ أنّه كان مشْرفًا على الموت، فسارعوا إلى إجراء عمليةٍ له في ١٩٩٨/٣/١٩، وبقي عدّة أيام على تخوم النهاية في غرفة العناية الفائقة. وكانت خاتمة مطافه العملية الجراحية في هيوستن في سنة ٢٠٠٨.



كان عرفات نبيّ التيه الفلسطيني، وحبش نبيّ الأمل ربّما، لكنّ درويش صنع فلسطين كأبهى ما تكون البلاد.

المدينة والشاعر

في كتابه النثري المدهش **ذاكرة للنسيان** الذي كرّسه لحصار بيروت في سنة ١٩٨٢ يقول: «أنا لا أعرف بيروت. ولا أعرف إنْ كنتُ أحبّها أمْ لا أحبّها... [هي] للسياسيّ المهاجر كرسيٌّ لا يتغيّر ولا يتبدّل... وللتاجر المهاجر فرصةُ التأكّد من أنّ ريح الخمسينات، التي وَعَدتْ فقراءَ العرب بشيءٍ ما، لن تمرّ من هنا. وللكاتب الذي ضاقت به بلادُه أو ضاق بالحرية في أن يعتقد أنّه حرّ...، وللشاعر السابق إمكانيّةُ الحصول على مسدّس وحارس ومال، فيتحوّل إلى زعيم عصابة يغتال ناقدًا ويرشو آخر... وللفتاة المحافظة القدرةُ على إخفاء الحجاب في حقيبة يدها، والاختفاء مع عشيقها في فندق. وللمهرِّب أن يهرِّب، وللفقير أن يزداد فقرًا... أهي مدينةٌ أمْ قناع؟ منفًى أمْ نشيد؟».

ويضيف: «منذ عشرين سنين أقيم في بيروت. أحاول أن أفهم بيروت فأزداد جهلاً بنفسي.... إذا رأيتَ النيل فهذا يعني أنّك في القاهرة. أما هنا [في بيروت] فإنّ صوت الرصاص هو الذي يدلّ على بيروت. صوت الرصاص أو صراخ الشعارات على الجدران. هل هي مدينة أمْ مخيّم شوارع عربية وُضعتْ بلا ترتيب؟». إنّها:

«أسواق على البحر»

«اقتصاد يَهْدم الإنتاجَ كي يبني المطاعم والفنادق»

«تفّاحةٌ للبحر، نرجسةُ الرخام»

«هندسةُ الخراب»

«زنبقةُ الحطام»

(قصيدة «بيروت،» من **حصار لمدائح البحر**)

بيروت مدينة البدايات

جاء درويش إلى لبنان في زمنين متنافرين: الزمن **الأول** حين لجأ مع عائلته في سنة ١٩٤٨، فاجتاز مسافة الطريق ماشيًا من البروة في قضاء عكّا إلى رميش في جنوب لبنان، ونام عند البركة القذرة، بالقرب من الخنازير والأبقار، وقطف التوتَ في صور، ثم ترحّل مع أهله صوب جزّين. وفي جزّين رأى الثلجَ أولَ مرة، ورأى الشلاّلَ أولَ مرة، ورأى التفّاح يتدلّى من أغصان الشجر أولَ مرة (فقَبْلَ ذلك كان يتخيّل أنّه يَنْبت في الصناديق). ومن جزّين ذهب إلى الدامور التي لا يتذكّر فيها إلاّ البحرَ وبساتينَ الموز. وفي بيروت التي هبط إليها مع جدّه، ركب التراموايَ أولَ مرة، وضاع فيه إلى أن عاد الترامُ إلى محطّته الأولى، فاحتضنه جدُّه الذي ظلّ ينتظره في محطة الانطلاق بلهفةٍ ووجيفِ قلب. أما الزمن **الثاني** فهو سنة ١٩٧٢ حينما جاء إلى بيروت شاعرًا تَسْبقه أشعارُه؛ وكان أول ما فعله، بعد أن علّق ثيابَه في الفندق، هو أنّه نزل إلى الشارع، وأوقف سيارة أجرة، وقال للسائق: «خذني إلى الدامور.»

أولُ إطلالةٍ شعريةٍ له في بيروت كانت على مسرح قصر الأونيسكو مع خليل حاوي وبلند الحيدري ونزار قبّاني ومحمد الفيتوري، وفيها قرأ «سرحان يشرب القهوة في الكافيتيريا.» ثم تتالت أمسياتُه في كليّة الآداب في الجامعة اللبنانية، وفيها قرأ «تلك صورتُها وهذا انتحارُ العاشق،» وفي كلّيّة الحقوق بالجامعة نفسها، وفيها

قرأ «أحبكِ أو لا أحبكِ» وفي كلية التربية أيضًا. وكانت الجامعة اللبنانية معقلاً للحركة الوطنية اللبنانية المتحالفة مع الثورة الفلسطينية. وقد أكسبتْه هذه الأمسياتُ، التي كان يحتشد فيها الناسُ بشدة، حضورًا لامعًا، ومنها انطلق ليصبح الشاعرَ العربيَّ الأبرز والاسمَ الأكثرَ شهرة.[1]

منحتْه بيروتُ فضاءً معرفيًا لم يكن متاحًا له في القاهرة أو دمشق. ففيها كانت المعاركُ ناشبةً بين قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة. ومع أنّ مجلة **شعر** كانت توقّفتْ في تلك الأثناء، إلاّ أنّ أدونيس كان ما يزال يهزّ الثقافة هزًا، ولاسيما بعد كتابه **الثابت والمتحول**.[2] وكانت بيروت، آنذاك، تحتضن نزار قبّاني وبلند الحيدري ومحمد الفيتوري، علاوةً على خليل حاوي وأنسي الحاج وشوقي أبو شقرا ويوسف الخال وغيرهم. وفي بيروت بدأتْ رحلتُه الشعريةُ التي تجاوز فيها «سجّلْ أنا عربي» إلى آفاقٍ شعريةٍ جديدة. وكانت قصيدتُه «سرحان يشرب القهوة في الكافيتيريا» باهرةً في ذلك الزمان، ولعلّها القصيدة التي وضعتْ قدميْه بقوةٍ على خطّ التجديد الشعري. ومع ذلك لم تصنعْ بيروتُ من محمود درويش شاعرًا كبيرًا، تمامًا مثلما لم تَصنعْ من نزار قباني أو محمد الفيتوري أو محمد الماغوط أو عمر أبو ريشة أو أدونيس شعراء كبارًا. هؤلاء جاؤوا إلى بيروت شعراء حقيقيين، وكانوا قَطَعوا شوطًا طويلاً في الشعر، غير أنّ بيروت منحتْهم جميعًا مناخًا أدبيًا ونقديًا أثرى العمليةَ الإبداعيةَ لديهم، وحفّزتهم المدينةُ، بقوة الاحتكاك والنقد والسجال والمنافسة، على التجريب والتجاوز. وهذا هو معنى أن تكون بيروت مدينةً للإبداع والحرية.

اللافت في التجربة الشعرية لمحمود درويش في بيروت أنّه لم ينخرطْ في «الأحزاب الثقافية» اللبنانية، ولم يتحزّبْ لمجلة الآداب مثلاً في مواجهة مجلة **مواقف** أو مجلة **الطريق**، فكان على صلةٍ ثقافيةٍ بالمجلات الثلاث معًا.

وداع التعب والذهب والأندلس والشام

عاش درويش في لبنان عشر سنواتٍ كاملة، لعلّها الأغنى ثقافيًا في مسيرة عمره، وإنْ لم تكن الأغنى شعريًا. لم يغادرها مع المقاتلين في سنة ١٩٨٢، بل أصرّ على وداعها بطريقته الخاصة، فغادرها وحده (بمساعدة صديق) إلى طرابلس، ومنها إلى دمشق.[3] وقد كرّس لبيروتٍ كتابة ذاكرةٌ للنسيان، وأهداها واحدةً من أجمل قصائده وأكثرها شهرة هي «مديح الظل العالي» التي يقول فيها: «بيروتُ من تعبٍ ومن ذهب/وأندلسٍ وشام/بيروتُ خيمتُنا/بيروتُ نجمتُنا/بيروتُ زنبقةُ الحطام.»

ثم عاد درويش ثانيةً إلى بيروت في سنة ١٩٩٩، بعدما طوت معاركَها العبثية. ومنذ ذلك الوقت لم ينفكّ عن هذه المدينة في زيارات متلاحقة. وفي أرجائها استقبلتْه بيروتُ بالحبّ وأمسيات الشعر وأماسي الأحبّة، والعواطف التي تفور من العيون الوالهة لصبايا لم يعرفن شهوةَ الشعر إلاّ من بين أصابع محمود درويش. وقد هيّأتْ له بيروت متنفسًا لبعضِ ما يقلقه، ومنحتْه ألقًا يليق بواحدٍ من أعظم شعراء العربية. لكنّ الحياة أخلفتْ وعودَها معه، فأورثتْه قلقًا متماديًا وعلّةً في القلب. وظلّ الموتُ يلاعبه، وهو يلعب به بمهارة «لاعب النرد»، حتى أراح ركابَه أخيرًا، وأدار لنا ظهرَه، وغادرنا إلى حيث يُزار ولا يزورُ، وتركنا ذاهلين نلوّح له بالمناديل.

بيروت

صقر أبو فخر
كاتب في جريدة **السفير** وسكرتير تحرير **مجلة الدراسات الفلسطينية**.

١ - في أمسية له في قصر الأونيسكو مع مارسيل خليفة قدّمتُه فيها بنفسي، ارتأى هشام نشّابة (رئيسُ مجلس أمناء مؤسسة الدراسات الفلسطينية) وباسل عقل (عضوُ مجلس الأمناء) أن يتكلّما. لكنّ الجمهور راح يهمهم ويصفّر ويقاطع احتجاجًا على هذا الكلام؛ فهو لا يريد أن يستمع إلاّ لسيّد الكلام.

١ - بيروت: دار العودة، ١٩٧٤.

٢ - الصديق ضابط في الأمن العام اللبناني. والسيارة التي أقلّته إلى طرابلس وضعها في تصرفُه الشاعر محمد الفيتوري، وكان حينذاك دبلوماسيًا ليبيًا.



على الأرض مـــا يســـتـــحقّ البكاء!

□ بشرى البستاني

على الأرض ما يستحقُّ البكاءْ:
رحيلُك؛
صمتُ الأغاني التي أَشعلتْ شجري
فاسترابَ وغادرني؛
خفرٌ لؤلؤيٌّ؛
وإيقاعُ دائرةٍ ضاق ليلي بها؛
لغةٌ تتهجّد خارج سور القواميس،
غزلانُها لا تكف عن العدْو،
تكسرُ أوزانها،
تتداخلُ،
أنهارُها تتصارعُ،
تسري وتعرجُ،
تنهضُ،
تكبو،
تفوحُ،
وتشعلُ دغل المساءْ.

❖❖

على الأرض ما يستحقُّ البكاء:
غيابُكَ؛
بحرٌ يؤجّج نيرانَه للرحيلِ؛
وتيجان تلعنُ أصحابَها؛
زمنٌ يرتديه الطغاةُ؛
ونهرُ الحياة بريءٌ
بريءْ.

❖❖

على الأرض ما يستحقّ البكاء:
أناملُ شِعركَ غراءُ،
فتنتها في الليالي تسرّح شَعر المنى
وتشدُّ الغزالاتِ من خصْرها
فتدور الصحارى بقارورةٍ
وتلوب الطيورْ.

❖❖

على الأرض ما يستحقّ العذابْ:
غيابُكَ؛
غيمٌ يفتح أردانَهُ
في عيونِ السحاب.

❖❖

على الأرض ما يستحقّ البكاء:
رحيلُك؛
دمعُ الأغاني التي لا تحبُّ الوصولْ.
هل وصلتَ؟
أمْ أنّ النهايةَ، مثل البداية، موصدةٌ
والنوافذَ سكرى،
وأرض تدور بأمنيةٍ من عبيرْ؟

❖❖

على الأرض ما يستحقُّ البكاءْ:
غيابُكَ؛
بغدادُ مُزروعةٌ بالدماءْ؛
وقدسٌ تمدّ إليكَ سواعدَها
مطرًا من حنينٍ وبوحٍ
وبيّارةً أحرقتْها الرياحُ بأغنيةٍ
كنت فيها شهيدا.
غزالَ المنافي،
لماذا ذهبتَ بعيدًا
لماذا؟
وكنتَ جميلاً، مضيئًا،
أناملُ شِعركَ تزرع نخلاً عصيّاً،
قصيّاً،
بهيّاً
وتشرب منّا النخبْ.

❖❖

على الأرض ما يستحقّ البكاء.
بعيدًا،
قريبًا

تماهى الرصاصُ بوردِ البنفسجِ.
لا تطلقوا الطلقاتِ لمقدمِه،
أطلقوا الوردَ،
والفجرَ
والقبّراتْ،
وافتحوا شُرفاتِ الرياحِ
لمن زرعتْه البلابلُ فوق ضميرِ السحابْ:
بيادرَ ماسٍ وحمى،
وموجًا من الذهب القرطبيّ،
وحقلَ زبرجدْ،
وغابًا من الوجدِ،
معترفًا بالذي لا يُطالْ..
تدفقُ أغنيةٍ،
والتصارعُ بين فضاءاتِ آخرِ بوحٍ
وبين لسان العربْ.

....

رشيقًا كنهر الفراتِ،
رهيفًا،
وملتبسًا بالحياة..
يؤنِّث هذا الوجودَ بوهجِ الجمالِ
ويطلِق فيه الكمنجاتِ
حتى التعبْ.

❖❖

حبيبي
يطير الحمامُ
يحطّ الحمامْ..
ويلقي عليكَ السلامْ..
وما بين لاعجتيْن أخاصرُ وردَ الجليلِ.
وألقي رذاذَ النجوم عليكْ..
فتنهضُ،
ترفع عنك الغصونَ،
وتأخذني من يديّ إلى باحة الرقصِ
تأخذ نخلَ العراق جريحًا.
وتحت دويّ الرصاصْ...
تلفّ بأغصانِ شعرِكَ خصري
فأفتحُ للريح صدري
وأمسحُ بالضوء وجنتكَ.
الموتُ يخجلُ منا
ويلقي عليك السلامْ.

....

فنم يا حبيبي
ضفائرُ حبي عليكْ...
وزنبقُ قلبي
وسربُ يمامْ...
عليك غصونُ الكلام، حبيبي،
وغزلان تفتح أفقَ السماءِ
وتعدو حواليكَ،
تفتح دربًا إلى القدسِ
دربًا إلى الشمسِ
دربًا إلى وردِ دجلةَ..
للعجلاتِ،
المسلّاتِ،
دربًا لكنعانَ
للرقَم الحجرية تَحْفظ ضوءَ اللغاتْ..
لأسوار كلِّ الحضاراتِ..
كلِّ المعابر
يشدو نشيدكَ يا سيّدَ الأغنياتْ.

❖❖

على هذه الأرض ما يستحقّ الحياةْ:
عنادك هذا الجلالُ،
الجمالُ،
الكمالُ
البهيُّ العصيُّ.
هنيئًا، تحولّتَ ضوءًا وعطرًا
وتعويذةً..
وانفلتّ من الأسر....آهْ!

❖❖

شجرُ الكوفةِ يبكي يا حبيبي،
شجرُ الكوفةِ ذبلانُ
على صدر الفرات.
وأبو الطيّب يجتاح الفلاةْ...
يرفع النخلَ،
يُظلّ الفارسَ العائدَ
ممشوقًا، مضيئًا،
مرهفًا،
يفتح ورد الأفقِ
كي يدخلَ طفلٌ شارد اللفتة والنسمةِ
جذلان وظمآنُ
وحرّ وأسيرْ..
والبساتين حبيبي
تفتح الضوءَ لطفلٍ مستحيلْ..
شارةُ الإبداع تغريه بوردٍ عسليّ
وبرمّانٍ ولوزْ.
شجرُ الكوفة يبكي يا حبيبي.

الموصل

بشرى البستاني
شاعرة وناقدة من العراق.



«خطبة الهندي الأحمر»: استراتيجيات التعبير وتمثيلات المعنى

□ صبحي حديدي

فلتُمْهلوا الأرضَ حتى تقولَ الحقيقة، كلَّ الحقيقة (محمود درويش)

قبل أن يَشْرع تورلينو العجوز، كاهنُ قبائل النافاجو، في سرد قصة الخلق أمام الأمريكي الأبيض واشنطن ماتيوز، أنشد الأبياتَ التالية: «إنني خَجِلٌ أمام الأرض/إنني خَجِلٌ أمام السماوات/إنني خَجِلٌ أمام الفجر/إنني خَجِلٌ أمام شفق المساء/إنني خَجِلٌ أمام السماء الزرقاء/إنني خَجِلٌ أمام الشمس/وأخجل أمام ذلك الشامخ في داخلي، وينطق معي./تلك أشياء تبصرني على الدوام/ولن أغيب عن ناظرها أبدًا./تلك أشياء تُلْزمني بسرد الحقيقة/واحتضان كلمتي قريبًا من صدري.»[1] كان الشاماني الحكيم يشير إلى مسؤولية الهنديّ الأحمر أمام الكلمة، تلك التي تشْغل عنده دورَ «وكيلٍ» جبّارٍ يتوسّط بين الفعل والواقع، ويدير مواجهةَ الضمير لحقائق الداخل والخارج، بقدْر ما يشدّد على واحدة من أبرز أواليّات الدفاع التي اعتمدتْها الأقوامُ الأصليةُ طوال عقود الغزو الأوروبي وتأسيس «العالم الجديد» بقوّة الحديد والنار.

في قصيدة «خطبة الهندي الأحمر ـ ما قبل الأخيرة ـ أمام الرجل الأبيض،» التي ظهرتْ في مجموعة **أحد عشر كوكبًا** (١٩٩٢)، يعتمد محمود درويش أواليةَ تمثيلٍ شبيهةً حين يضع الأرضَ في مركز التناقض بين الهندي الأحمر و«الآخر» الغازي، ويشدّد بلاغةَ وصف الوطن الأصلي وجماليّات المكان والأحلام والعبادات لكي تكون معيارًا لوجْهة اقتراب الماضي من المستقبل. هذه أولى خطوط تنظيم العلاقة بين المقدّس من جهة، والعناصر التي تسعى إلى تدنيسه وانتهاكه من جهة ثانية. الطرف الأول تمثّله القوى الطبيعيةُ العابرةُ لحدود البشر، ولكنها مشاركةٌ فاعلةٌ في تكوين الحياة والمعنى وضمان حضور الحقيقة في ذلك كلّه. والطرف الثاني يمثله التدخّلُ البشري الذي يستحوذ على سلطةٍ أشدّ كلما ازداد عنفًا وقدرةً على تجريد المقدّس من مضامين القداسة، وكلما نجح في إخراج الحقيقة إلى العراء البعيد عن «الشامخ في الداخل» الناطق المشارك، الذي يُلْزم بسرد الحقيقة... «كلّ الحقيقة.»

وفي حوار مع درويش عام ١٩٩٣،[2] قال الشاعر: «منذ بداياتي الشعرية وأنا أتعامل مع موضوعة الأرض وعناصرها، من عشبٍ وشجرٍ وحطبٍ وحجارة، ككائناتٍ حيّة. إنني، إذًا، مكوَّنٌ بطريقة تتيح لي التقاطَ رسالة الهندي الأحمر. وحين قرأتُ ثقافتهم أدركتُ أنهم عَبّروا عنّي بأفضل مما عبّرتُ عن نفسي. ولسوف يشرِّفني أن يرتقي دفاعي عن الحقّ الفلسطيني إلى مستوى دفاع الهندي الأحمر؛ فهو دفاعٌ عن توازن الكون والطبيعة الذي يشكّل سلوكُ الأبيض خرْقًا له.» ولم يخْفِ مضمونَ الرسالة في قصيدته حين قال: «لقد تقمّصتُ شخصيةَ الهندي الأحمر لأدافعَ عن براءة الأشياء وطفولة الإنسانية، وأحذّرَ من تعاظم الأداة العسكرية التي لا ترى لأفقها حدودًا، بل تقتلعُ كلّ المعاني الموروثة وتلتهمُ بجشعٍ ونهمٍ الكرةَ الأرضيةَ بسطحها وقاعها. التهامُ معرفة الآخر هو عتبةٌ أولى لإفنائه وإقصائه، وهو مشروعُ إبادةٍ يؤشّر على الطريقة التي ينشأ بها النظامُ الدوليُّ الجديد: غزوٌ، وهيمنةٌ، وإلغاءٌ، ومحاولةُ فهم الآخر بوسيلة إبادته. قصيدتي حاولتْ تقمّصَ شخصية الهندي الأحمر في ساعة رؤيته لآخر شمس، ولكنّ الأبيض لن يستطيع امتلاكَ الراحة والنوم بهدوء لأنّ أرواح الأشياء والطبيعة والضحايا سوف تحوم حول مجال وجوده.»

ونَعْرف (من القصيدة ومن حديث درويش عنها) أنّ الشاعر انكبّ على قراءةٍ معمّقةٍ لتاريخ الهنود الحمر وعلاقتهم بالأرض والوجود والآلهة، وأدرك دلالاتِ العام (بحدثَيْه المحوريَّيْن: رحلةِ كولومبوس، وسقوطِ غرناطة)، وكيف اقتضى تأسيسُ مفهوم الغرب (الإمبراطوري الإمبريالي سياسيّاً وعسكريّاً، والمسيحي اليهودي ثقافيّاً) إبادةَ سبعين مليون هنديّ، و«إدارةَ حربٍ ثقافيةٍ طاحنةٍ ضدّ فلسفةٍ تقترن بالأرض والطبيعة، وبالشجر والحصى والتراب والماء.» المادةُ المعرفية، والموقفُ الأخلاقي من

١ ـ Margot Astrov (ed.), **American Indian Prose and Poetry: An Anthology** (New York: The John Day Company, 1972), p.3.

٢ ـ نُشر الحوار في صحيفة **القدس العربي** (لندن)، ١٢/٣/١٩٩٣، وفصلية **الكرمل** (نيقوسيا) ٤٧، ١٩٩٣.

«الاكتشاف»/الغزو، والوعيُ التاريخي بجوهر الصراع في أيّ مشروع استيطانيّ، وارتفاعُ سؤال الأرض عند الفلسطيني إلى مستوى القداسة، وتماهي الفلسطيني مع التراجيديا، ونهوضُ منجَز درويش الشعري على المشروع التراجيدي... كلُّ هذه كانت عناصرَ حاسمةً في استكمال قصيدة «خطبة الهندي الأحمر» على الهيئة الوحيدة اللائقة بشروط كتابتها: أنها واحدٌ من النصوص الأدبية النادرة (ونَقْصد هنا على نطاقٍ عالميّ) التي تناولتْ موضوعة الهنديّ الأحمر بوعيٍ إنسانيّ تاريخيّ يتفادى التمثيلات الإيديولوجية السائدة التي تكتفي بتصوير الهندي الأحمر ككائنٍ بريءٍ نبيلٍ يَهْرب من زحف الحضارة إلى أحضان الطبيعة الأمّ، أو كحاملٍ ساذجٍ محايدٍ لعناصر الصراع الأوروبي بين النظام الأرستقراطي المحتضر والثورة البرجوازية والصناعية الوليدة.[1]

السطور الأولى من القصيدة تكاد تفْصح عن جملة الستراتيجيات التي اعتمدها درويش لتحقيق غرضَيْن حاسمين: تقويض تنميط الهندي الأحمر، ثم الانطلاق من ذلك إلى إطلاق فضاء المواجهة بين أهلِ الأرض أينما كانوا (ولكنْ في المسيسيبّي وفلسطين على وجه الخصوص) والآخرِ القادم الذي اجتاح واستوطن وغرق في عماء جهل الأرض ودفاعاتِها السرّية عن روحها وروح قاطنيها. التراجيدي هنا يلتحم في أعرض فضاءٍ متاحٍ من المقدّس، بحيث تتحوّل الذاكرةُ المنتهكةُ إلى إرثٍ منتهَكٍ تَفْقده ضحيةٌ فيزيائيةٌ ومجازيةٌ محدَّدة، مُجتاحةٌ ومنفيّةٌ ومهزومةٌ ربما، ولكنها متجذِّرةٌ في الأرض، ومقاومة. وإذا لم يتحوّلْ هذا الإرثُ المنتهَكُ إلى «عبادة» محورية لتلك الحالة النبيلة من المقاومة والتجذّر، فإنّ من العسير أن يتلمّس المرءُ المعنى التاريخي (ناهيك بالأنثروبولوجي والسوسيولوجي) للدين والمقدّس. والمسألة تدور هنا حول العالم الفعلي وعناصره البدئية، مثلما تدور حول الإبدالات المجازية لذلك العالم:

«إذن، نحنُ مَن نحن في المسيسيبي. لنا ما تبقّى لنا من الأمس/لكن لون السماءِ تغيّر، والبحر شرقًا تغيّر. يا سيّدَ البِيض!/يا سيّدَ الخيْل، ماذا تريد من الذاهبين إلى شجر الليل؟/عاليةٌ روحُنا، والمراعي مقدّسة، والنجوم/كلامٌ يضيء.. إذا أنتَ حدّقتَ فيها قرأتَ حكايتَنا كلَّها:/وُلِدْنا هنا بين ماءٍ ونار.. نولد ثانيةً في الغيوم/على حافّةِ الساحلِ اللازَوْرديّ بعد القيامة.. عمّا قليل/فلا تقتل العشبَ أكثر، للعشب روحٌ يدافع فينا عن الروح في الأرض!»[2]

وليس بغير دلالة أنّ درويش يبدأ من المسيسيبّي (موطنِ قبائل الجنوب الشرقي التي بنَت حضارةً عمرُها ٢٥٠٠ سنة، واستخدمت الطينَ على نطاقٍ واسعٍ في تشييد الأهرامات الشبيهةِ بالزيقورات البابلية، والاستحكامات، و«تحصينات الدفن» ذات الشكل الأفعواني، قبل أن تنقرض عن بكرة أبيها) ليُسقط مقولةَ الفراغ الحضاري. ثم ينتقل من التصوير المحسوس («لونُ السماء تغيّر»)، إلى الجملة الاستعارية التي تمزج المحسوسَ بالمجرّد («شجر الليل»، «عاليةٌ روحُنا»)، إلى التصوير التركيبي المشحون بدرجةٍ إضافيةٍ من التجريد («النجومُ كلامٌ يضيء»، «وُلِدْنا هنا بين ماءٍ ونار.. ونولد ثانيةً في الغيوم»)، لكي يُسقط مقولةَ افتقار المخيّلة الهندية إلى المفاهيم المجرّدة وركونِها إلى البلاغة الفطرية المباشرة.

ويُدخل درويش تفريعًا مهمّاً على هذه الستراتيجية الأولى حين يغاير مصدرَ التجريد بين التجربة الحياتية، وبين أداء المفردة لدلالتها اللسانية وتحريضِها على استدعاء المنطوق الروحي أو الأسطوري. فالماء في الوجدان الهندي وسيطُ الولادات الجديدة، وحاملُ «أطفال المياه» الذين يجوسون ضفافَ البحيرات والأنهار ليلاً حتى يمرّ بهم «الجدُّ النار» فيهبهم الحياةَ ساعةَ الفجر. وليس المرء بحاجة إلى استقراء دلالات الغيوم لكي تكتمل الدائرةُ بين ماءٍ ونار، والولادة الثانية في الغيوم؛ ولكي تبدو العلاقةُ أشدَّ تجريدًا من الكتابة ذاتها (التي اعتبر تودوروف أنّ غيابَها هو في طليعة الأسباب التي سهّلتْ نجاحَ الغزاة في بسط نفوذهم على الأقوام الأصلية) ومن الكلمات التي هي رموزٌ نائبةٌ عن عناصر التجربة نفسها.

والقارئ، من جهة ثانية، ليس بحاجة إلى شروح وهوامش تدلّه على الشبكة الرمزية والأسطورية وراء هذه السطور الشعرية؛ ذلك لأنّ الستراتيجية الثانية في القصيدة

---

١ ـ استُخدمتْ موضوعةُ «الهمجيّ النبيل» في سياق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على نحو أقرب إلى البُدّ fetish، وكمحورٍ لا يدور حول «الهمجي» نفسه بل حول دور النبالة الإقطاعية في مجتمعٍ تتقدّم مفاهيمُه البرجوازية باطّراد. إنه لا يُستخدم «لتكريم الأقوام الأصلية، بل لتدمير فكرة النبالة ذاتها» كما عبّر هايدن وايت. الهندي هنا يقوم بواجبٍ مزدوجٍ إيديولوجيّاً، في تمثيله للهمجي الذي يتوجّب أن يخْلي مكانَه للحضارة، وللنظام الأرستقراطي الذي يحتاج المجتمعُ البرجوازي ـ الديمقراطي الجديد إلى استنفاده. ومنذ أن تحدّث بيتر مارتير عن «المجتمع الذهبي» الذي يعيش فيه الهنودُ بعيدًا عن الزيف والخديعة والمال والثياب، اقتفى أثرَه الفرنسي مونتين في مقالته عن «العالم الجديد،» معتبرًا عالمَ الهنود بمثابة الجمهورية الفاضلة التي تخيّلها أفلاطون. وسرد غونزالو مقطعَ مارتير كلمةً بكلمة تقريبًا في مسرحية شكسبير، **العاصفة**. ديدرو فعل الشيءَ ذاته، وجان جاك روسّو كان ذروةَ هذا التقليد حين قَرَن فكرةَ العالم الجديد بالحرية والمساواة والثورة على الطغيان، جاعلاً من «الهمجي النبيل» رمزًا سياسيّاً، ابنَ الطبيعة الطاهر والمحصّن والحرّ (مثلما فعل فولتير). ذلك الرمز يظهر أيضًا عند لورد بايرون، وماري شيللي، ووالت ويتمان، وجاك لندن، والدوس هكسلي... حتى ليتساءل د. هـ. لورانس: «لماذا يبدو الهنديُّ وكأنه يصنع إيثاكا في الأوديسّة الأمريكية؟ لماذا يظهر في صورة أپوللو وقد شوّهتم كتفيه وخصرَه حتى بات يشبه امرأة؟» أنظر: David Murray, **Forked Tons** (London: Pintar, 1991).

وكذلك دراستنا: «١٤٩٢: اكتشاف أمريكا واكتشاف الإنسان،» **الكرمل** ٥٤، ١٩٩٢.

٢ ـ **أحد عشر كوكبًا** (بيروت: دار الجديد، والدار البيضاء: توبقال). ترقيم السطور من وضعنا، وبعضُ الترتيب الطباعي لا يتطابق بالضرورة مع الترتيب الطباعي في الأصل، وذلك لأغراض الدراسة.

تؤدّي القسطَ المسنَدَ إليها في تقويض التنميط الأسطوري للهندي الأحمر. لكنّ وظيفتها التالية تتمثّل في تأمين تغطية غير مباشرة لتلك الشبكة، سواء في المستوى الجزئي من القراءة (السطر الثالث والسطر السابع مثلاً)، أو في المستويات المتداخلة للعلاقة بين الوحدات داخل الأسطر وما بينها (العلاقة بين السطر الأول والسطر السادس في ضوء ضمير المتكلم، وتواتر الجارّ والمجرور في السطرين السابع والثامن).

الأرجح أنّ هذه الستراتيجية هي التي تلبّي رغبةَ درويش في تمثيل الوعي التراجيدي بالوجود كما يتوسله الهنديُّ الأحمر أمام محيطه الطبيعي وبصدد علاقته بالأبيض. والقسم الرابع يكاد ينهض بأسره على تطبيقات التغطية غير المباشرة لشبكات المعنى، وفيه تبرز قدرةُ درويش على تنفيذ التفريعات التالية:

أ ـ إيقاف الفانتازيا بوسيلة الواقعة، والواقعة بوسيلة الفانتازيا، ثم المبادلة بينهما وصولاً إلى جملة صياغات للسياقات العليا والدنيا، أو «الماكرو ـ سياق» مقابل «الميكرو ـ سياق» في علم الأسلوب: «... فمَنْ سوف يَرفع أصواتَنا/إلى مطرٍ يابسٍ في الغيوم؟ ومَنْ يغسل الضوءَ من بعدنا؟/ومَن سوف يَسكن معبدَنا بعدنا؟ مَن سيحفظ عاداتِنا/من الصخب المعدني؟»

ففي هذا المثال يرتفع الصوتُ (كواقعةٍ فيزيائية) إلى مطرٍ يابسٍ في الغيوم (كهلوسةٍ بصرية)، ويتقابل مَنْ يسكن المعبدَ ومَنْ يغسل الضوءَ بعد الهنود الحمر ومَنْ سيَحْفظ العادات من الصخب المعدني. وهذه سياقاتٌ دنيا ضمن سياقٍ أعلى هو جزءٌ من نبرة الرثاء العميقة التي تهيمن على هذا القسم من القصيدة، وتسهم في صناعة موضوعه المركزي: الوعي التراجيدي بالوجود قبل تلمّس سيرورات الاندثار.

حالة الإيقاف المتبادل بين الفانتازيا والواقعة تستولد المستوى المناسبَ من حضور المقدّس في كلّ تفصيل رثائيّ ـ تراجيديّ، بالنظر إلى قيامها أصلاً بطرح مستويات القَطْع الحادّ بين الراهن والمُتَخيَّل، مع استمرار بقائهما في نقطةٍ معلّقةٍ من الحضور والغياب في الآن ذاته. فسؤال: «مَنْ سوف يَسْكن معبدَنا بعدنا؟» يتكهّن بالغياب من دون أن يلغي الحضور، ويحرك نبرةَ الرثاء بين «الآن» و«بعدنا» من دون أن يستبدل ضميرَ المتكلم (وهو بالجمع دائمًا) بأيّ ضميرٍ أو



قبائل النافاجو: مسؤولية «الهندي الأحمر» أمام الكلمة.

إشارة، وبخاصةٍ حين تكون العناصرُ المكوِّنة له ذاتَ صلة بالسلوك الجماعي الدالّ على الحياة أكثرَ من صلتها بالسلوك الشعائري الدالّ على الموروث.

ب ـ البَثّ الحواري للضمائر في جميع السطور تقريبًا، وضمن خطّين متوازيَيْن هما «نحن» و«أنتم»، أو ضمن سلاسل ثلاثية ورباعية ينضمّ فيها ضميرُ المفرد (المتكلم والمخاطَب والغائب) ليضيف عناصر «الغريب» و«الآخر» و«الأرض» و«الله» إلى صيغة التوازي الثنائية السابقة. ثمة هنا توزيعٌ بارعُ خفيّ، يتسلّل بيسرٍ خلال عملية القراءة، لكنّ تحليل خصائصه الإنشائية يكشف عن هندسة تشكيلية تصاعدية يتنامى فيها المنظور التكعيبي/التزامني لإبدالات المعنى وقطْع تلك الإبدالات في التوقيت المناسب. لاحظوا المثال التالي حيث يتشكّل إبدالُ معاني لقاء الهندي الأحمر بالآخر وفق منظورات متضاعفة، كما في السطور ١ ـ ٢ (الغريب/المتكلم)، و٣ ـ ٥ (الغريب/الغائب)، و٥ ـ ١٠ (الغريب/المخاطب)، و١٠ ـ ١٢ (الغريب المخاطب المفرد/الهندي المتكلم بصيغة الجمع، و«الآخر»/المخاطب بصيغة الجمع أيضًا)، و١٣ (الأرض/الغائب)، و١٥ (الله، نحن):

١. «نبشّركم بالحضارة» قال الغريب، وقال: أنا

٢. سيّد الوقت، جئتُ لكي أرثَ الأرضَ منكم...

٣. يقول الغريبُ كلامًا غريبًا ويحفر في الأرض بئرًا

٤. ليدفنَ فيها السماء، يقول الغريبُ كلامًا غريبًا

٥. ويصطاد أطفالَنا والفراش. بماذا وعدتَ حديقتنا يا غريب؟

...

٦. فلا تحفر الأرضَ أكثرا لا تجرح السلحفاةَ التي

٧. تنام على ظهرها الأرض، جدّتنا الأرض، أشجارنا شعرها وزينتنا

٨. زهرها. «هذه الأرضُ لا موت فيها» فلا

٩. تغيّر هشاشةَ تكوينها! لا تكسّرْ مرايا بساتينها

١٠. ولا تُجفل الأرض، لا توجع الأرض. أنهارُنا خصرُها

١١. وأحفادُها نحن، أنتم ونحن، فلا تقتلوها ..

١٢. سنذهب، عمّا قليل. خذوا دمَنا واتركوها

١٣. كما هي،

١٤. أجمل ما كَتَبَ اللهُ فوق المياه،

١٥. له... ولنا.»

وإذا كان السطر الأخير يغلق إيقاعَ التصاعد عند ذروةٍ ختاميةٍ هي برهة التقاء المعبود بالعابد، فلأنّ الأرض هي موضوعُ اللقاء، ولأنّ القارئ لم يتوقف عن إحالتها سيكولوجياً على منظورات ظهورها (الغريب الذي جاء ليرثَها، ليحفرَ فيها بئرًا، ليجرحَ السلحفاةَ التي تحملها، ليوجعَها...) وعن متابعة تزامن حالات الظهور تلك مع منظورات أخرى (بئرٌ لدفن السماء، كلامٌ غريبٌ لاصطياد الأطفال والفراش، الدمُ مقابلَ الأرض)، وصولاً إلى العنصر البؤري الذي يرتدّ إليه القارئ في كلّ مرة ويشارك في صناعة مضاعفاته أيضًا (الأمرُ الذي يفتح سطوحَ «التأويل» التي تُسقط بعض هذه المضاعفات على سؤال الأرض العريض وخارج السياق المحدّد الذي يعلنه النصّ: كأنْ يرى قارئٌ أن الأرض هنا هي فلسطين، أو يرى آخرُ أنها المعمورة بأسرها).[1]

ج ـ هذا التفريع الثالث بسيط، ولكنه منتجٌ لدرجةٍ متقدمةٍ من التركيب التعبيري. إنه يقوم على تنظيم الصورة في حركةٍ دوّاميةٍ (تذكّرنا بالخيار الذي اشتغل عليه إزرا پاوند لفترة قصيرة مطلع القرن)،[2] تأخذ شكلَ متوالياتٍ بصريةٍ تتوالد من المركز لتكسب ديناميتها الدائرية الخاصة داخل شبكة المعنى في النصّ، من دون أن تنفصل عن المركز، أو من دون أن تتوقف عن تحريكه معها باستخدام مفردةٍ هنا أو بناء مشهدٍ هناك. من نماذج هذا التفريع المثالُ التالي من القسم الخامس:

«هنا كان شعبي. هنا مات شعبي. هنا شجرُ الكستناء/يخبّئ أرواحَ شعبي. سيرجع شعبي هواءً وضوءًا وماء./خذوا أرضَ أمّي بالسيف، لكنني لن أوقّعَ باسمي/معاهدةَ الصلح بين القتيل وقاتله. لن أوقّعَ باسمي/على بيع شبرٍ من الشوك حول حقول الذرة../وأعرف أني أودّع آخرَ شمس، وألتفّ باسمي/وأسقطُ في النهر، أني أعود إلى قلبِ أمي/لتدخلَ يا سيّد البيض عصرَك.»

الحركة الدوّامية تبدأ من مركزٍ أوّل هو «شعبي» ومركز ثانٍ هو «أرض/ قلب أمّي» ومن متوالياتٍ بصريةٍ ذاتِ ديناميةٍ خاصةٍ غير منفصلة عن المركزين، كما في الترسيم التالي:

شعبي	أرض	أمّي
القتيل	اسمي	القاتل
[شجر الكستناء]	معاهدة الصلح	السيف
أرواح شعبي	أوقّع	معاهدة الصلح
[هواء وضوء وماء]	[شبر من الشوك]	[أسقط في النهر]
السيف	[التفّ باسمي]	سيّد البيض
أرض أمّي	[أودّع آخر شمس]	عصرك
[حقول الذرة]	قلب أمّي	[آخر شمس]

والمتوالية البصرية (المحصورة بين معقّفات) هي الهبوطُ بالمجاز إلى الدرجة صفر، بغيةَ تمكين الصورة الحسّية من التعبير عن مضمونها بلا أخيلةٍ وظلال، ولكي تتجاور (في شحنتها المحايدة) مع جملة العلاقات الحسّية التي تتوالى لصناعة الحركة الدوّامية المركّبة. المشهد الدرامي في «أعرف أني أودّع آخرَ شمس» أو في «أعود إلى قلب أمّي» ليس أقلّ بيانًا من المشهد التمثيلي الاستعاري في «هنا تتبخّر أجسادنا، غيمةً غيمةً في الفضاء» (في اختتام القسم الخامس من القصيدة). وغنيّ عن البيان أنّ العلاقات الحسّية داخل الحركة الدوّامية تواصل أداءَ الوظائف ذاتها، بالدينامية ذاتها، بصرف النظر عن أيّ اقتراح آخر لتخطيط حركتها على نحوٍ مختلف.

الستراتيجية الثالثة تتكامل مع التفريعَيْن «أ» و«ج» في أنها تمنح تلك المساحة الدلالية أواليةَ قطع الإبدالات كلما مال التصويرُ إلى التوسّع نحو المجرّد. والوحدة التي تنهض عليها هذه الستراتيجية هي «المفردة ـ الرحم» أو الفضاء الذي تتحرك فيه مفردةٌ بعينها، فتفعّل التصويرَ أثناء تفعيلها التركيبَ اللغوي ذاتَه، وتولّد حلقاتِ المعنى المتّسمة بتنوّعٍ بالغٍ في الكثافة والإطار المرجعي والأصوات والإيحاءات. هنا مثالٌ من القسم السادس:

«هنالك موتى ومستوطنات، وموتى وبولدوزرات، وموتى/ومستشفيات، وموتى وشاشات رادار ترصد موتى/يعيشون بعد الممات، وموتى يربّون وحش الحضارات، موتًا/وموتى يموتون كي يحملوا الأرض فوق الرفات...»

المفردة ـ الرحم هنا هي «موتى» وتدخل في شبكات التفعيل والتوليد التالية:

---

١ ـ على سبيل المثال، في مراجعةٍ للمجموعة، كتب شوقي بزيع (**الناقد**، ٥٨، ١٩٩٣): «الهندي لا يطلب الغفرانَ لجلاّديه، لكنه مع ذلك، ولشدّة مسالمته وصفاء روحه، يسأل البيضَ أن يقتسم الأرضَ معهم ما دامت تتّسع للجميع... كأنّ خطابَ الهندي قناعٌ للخطاب الفلسطيني المعاصر الذي يحاول عبثًا أن يقتسمَ الأرضَ والهواءَ مع اليهود الذين يريدون الحصولَ على هذه العناصر فوق جثّة الفلسطيني لا برفقته.»

٢ ـ وكانت أشهر نماذجه قصيدة «في محطة المترو» وفيها يقول باوند: «وجوه تتجلّى وسط الحشود؛/تويْجات على غصنٍ أسود نديّ.»

١ ـ شبكة التركيب.

ـ هنالك موتى

ـ ومستوطنات، وبولدوزرات، ومستشفيات

ـ وشاشات رادار ترصد

ـ يعيشون بعد الممات

ـ يربّون وحش الحضارات (موتًا)

ـ يموتون كي يحملوا الأرض فوق الرفات

حيث يقوم حرفُ العطف بإدخال المفردة ـ الرحم في شبكةٍ تبدأ من الجملة الاسمية، وتنتهي بجملةٍ معقّدةٍ تضمّ جميعَ الصيغ التركيبية السابقة، مع مقطع في ختام السطرين الأول والثاني، لمتعلّقٍ في السطر الثالث وقَطْع مفتوح في السطر الثالث.

٢ ـ شبكة التصوير. كان نوام شومسكي هو الذي نبّهنا إلى أنّ حركة التركيب اللغوي تتألف من أساس يولّد عددًا من البُنى العميقة وجزءًا تحويليًا (واحدًا على الأقل) يرسم خريطة الصياغة في بُنى السطح والبنية العميقة. وهذه الأخيرة غير قابلة للكشف من دون الرجوع إلى مكوِّن مركزي في السطح (التركيب) يشترك بدرجة كافية في عمليات التعيين والتجريد. وفي توظيف المفردة ـ الرحم يغاير درويش بين تصوير ثابت يضبط تسارع مخيّلة القارئ، وبين تصوير حرّ يتوجه إلى مستويات انطباعية وتجريدية تطلق سراحَ المخيّلة، ولعلّها تطلق ما تسمّيه الدراساتُ الأسلوبية بـ «الصورة السابحة»:

يعيشون/موتى/يموتون/كي يحملوا

بعد الممات/الأرض فوق الرفات

مستوطنات/بولدوزرات/ترصد/وحش الحضارات

مستشفيات/شاشات/رادار/يربّون/الرفات

٣ ـ شبكة حلقات المعنى. الحالة التعبيرية هي الوظيفة المتحرّكة التي تحمل عبءَ توزيع المعنى في النصّ الشعري، واستيلاد حلقاته ذات المحتويات الدلالية المفتوحة. لقد رأينا تلك الوظيفة في مغايرة درويش بين مستويَيْن في التصوير، وها هو يحتاج إلى سبعة سطور شعرية فقط لكي يقطع الحالة التعبيرية السابقة، ثم يربطها على نحو تلسكوبيّ بحالة تعبيرية جديدة، قبل أن يعود سريعًا إلى المفردة ـ الرحم الأولى، ولكنْ في عمارة تركيبية وتصويرية تحشد جميعَ المحتويات الدلالية السابقة وتعيد فتحها على علاقات جديدة:

«نطلّ على أرضنا من حصى أرضنا، من ثقوب الغيوم/نطلّ على أرضنا، من كلام النجوم نطلّ على أرضنا/من هواء البحيرات، من زغب الذرة الهشّ، من/زهرة القبر، من ورق الحور، من كل شيء/يحاصركم، أيها البِيض، موتى يموتون، موتى/يعيشون، موتى يعودون، موتى يبوحون بالسرّ.»

وللقارئ أن يستدخل هذا المثال في التخطيطين السابقين وأن يلاحظ التغيّرات التالية:

أ ـ صيغة الفاعل/الفعل بصدد حركة موتى الهنود الحمر في المثال الثاني (في السطرين الخامس والسادس)، مقابل خمسة أنماط تركيبية في المثال الأول. ويلعب حرفُ الجرّ هنا الدورَ الديناميَّ الذي لعبه حرفُ العطف هناك.

ب ـ التوزيع التركيبي للمفردة ـ الرحم «أرضنا» يأخذ شكلاً دائريّاً، مقابلَ الشكل الهرمي الذي أخذته مفردةُ «موتى» في المثال الأول.

ج ـ التوزيع المباغت للاسم والمضاف إليه في فرعَيْن بصريّيْن: الأول تنتمي عناصره الطبيعية إلى المستوى الأرضي المنخفض من الطبيعة (١، ٤، ٦)، والثاني إلى المستوى الفضائي العالي (٢، ٣، ٥)، فيتوازى حصى الأرض مع ثقوب الغيوم، وكلامُ النجوم مع هواء البحيرات، وزغبُ الذرة مع زهرة القبر.

بعض هذا التشكيل البصري يُنتج (ويعيد إنتاج) عناصر الطبيعة في خطوط تداخلٍ عمودية وأفقية وأقرب إلى بناء فينومينولوجيا مشهدية بين الظاهر الطبيعي وتشخيصه الباطني، وبين الصورة الذهنية التي يفرزها تلازمُ العناصر وفق هذه المعادلة. هذه الستراتيجية الرابعة تنهض على قاعدة بسيطة في سوسيولوجيا القراءة: وهي أنّ علاقة القارئ بالنصّ حقلُ نشطُ لتكوين المعنى، لا أواليةٌ خامدةٌ لاستقبال المعنى كما يعلنه النصّ أو يزعم أنه يعلنه. وتخبرنا الدراساتُ السريرية أنّ برهة القراءة تشهد تورّط المزيد من الخلايا العصبية في إدخال ناتجٍ معرفيّ وجماليّ على النصّ، لا مجرّد تسجيله فقط.

ما يقوم به درويش، وفق هذه الستراتيجية، شبيهٌ بإغلاق العين على مشهد العالم (وعناصره المضاءة) بغية تمريره في عتمة المخيّلة، ثم استخراجه من جديد وقد حمل ديناميةَ الأطوار الثلاثة، فضلاً عن ديناميته الخاصة. وليس بغير دلالة أنّ الإغريق اشتقّوا تعبير الفانتازيا من الجذر Phaos (الضوء)، إذ إنّ إغلاق العين كثيرًا ما يساعدنا على تكوين الصور التي لا نستطيع تكوينَها في الضياء. (كأنّ درويش يدلّ دارسَ قصيدته على هذا التفصيل حين يقول في القسم الثاني: «تعال لنقتسم الضوءَ في قوّة الظل»).

❖ ❖ ❖

في تعليقٍ سابقٍ على **أحد عشر كوكبًا** اعتبرنا أنّ قصيدة درويش ممارسة أدبية ـ نَصّية أكثر من كونها (أو قبل أن تكون) إنشاءً خطابياً ـ أسلوبياً. وثمة على الدوام سطوحٌ متعددةٌ للمعنى والشكل، وجدلٌ إشكاليّ نشط يطاول سُبُلَ دخول النصّ في وظيفته الشعرية. ولقد حاولنا في هذه المقاربة متابعةَ الستراتيجيات التعبيرية التي تتصل بالجانب الثاني، أيْ بقصيدة درويش كإنشاء خطابيّ ـ أسلوبيّ، مستندين إلى أنّ «خطبة الهندي الأحمر» هي الأقلّ احتفاءً بالأسلوب قياسًا إلى قصائد المجموعة الأخرى، الأمرُ الذي يجعلها أكثرَ تحريضًا على إغراء الدراسة أو تحدّيها.

ويبقى القول إنّ قصائد درويش الملحمية الطويلة أتاحت لشكل النصّ أن ينفتح في مساحةِ معناه تحت ضغط السياق التناسبي الذي تتطلّبه علاقاتُ المعنى وخياراتُ الشكل في إطارٍ أعرض ذي طابع ثقافي ـ حضاري أو تاريخي. ولأنه ليس واقعة أدبية معلّقة خارج حياتها الاجتماعية (حياة النصّ والشاعر والمتلقّي، والعلاقات الإيديولوجية والسياسية والتاريخية الأخرى)، فإنّ راهنه الأسلوبي ظلّ نوعًا من المراجعة الدائمة لبعضِ ما هو قائم، ولكثيرٍ مما كان في طور الولادة والتكوين.

باريس

صبحي حديدي

ناقد من سورية.



طـــــائــــــــر الـــــــنــــــــار

لقد متّ بما فيه الكفاية (محمود درويش، حيرة العائد ص ١٣٠)

□ إدريس الملياني

مات درويش!
لا
لم يمت،
بل
يعيشُ.
السماءُ له
قدَمٌ،
البحار لهُ
قلمٌ،
والرياحُ له
خدمٌ
ورسلْ
حيثما شاء يَبْعثها
بالعواصفِ
أو
بالقُبلْ.
راسخٌ شامخٌ
في أعالي الأعالي
أشَمٌّ
جبلْ
في تفرّده هرمٌ.
ثالث اثنين:
إيليًّا الغيور
وبَعْلْ.
هو جارُ الألوهة
وهْو الذي رأى
ما أراد له.
نَغَمٌ
أين حلّ وأنّى ارتحلْ،
ليس يدركهُ
هرمٌ.
طائر النار
يُلقي بنفسه فيها
ويخرجُ
أجمل لون
وأحسن لون
وأحسن نسلْ.
أُورْفَوِيّ الغناء
تقوم على سحره
إرَمٌ
وتحوم على قبره
رِممٌ
كطيور الصدى
والطللْ.
تستغيث به
بِرْوَةٌ كي يعود
إليها
دم
قد أُريق وطُلْ
وفمٌ
بلسان الجليل
يغنّي
لعودته وفلسطينَ
يزهر لوز وفلْ
بتكساس ينبض
منتفضًا قلبه
كعنقاء مُغربةٍ
بين نارهمُ
ونيراننا يشتعلْ.
كم قتلناه حزنًا
علينا فلم يُعْمِهِ
ألمُ،
ولا حَمْلُ صخرة أوزارنا
عن ضياءِ الأملْ!

الدار البيضاء

إدريس المياني

شاعر مغربي.



شـــاعـــر الـتـــعـــدّد الحـــداثي

□ جمال بندحمان

بيان الدخول أو وصيّة الشاعر

عندما كتب درويش بيانَه الذي أَعلن فيه خروجَه من الأرض المحتلة إلى بلاد الله الواسعة، لم يكن يدافع عن ذاته بقدر دفاعه عن القصيدة التي ينبغي أن تكون لها قيمُها النوعيةُ التي تَحفظ مقوّماتِ شعريتها رغم ارتدائها لباسَ الالتزام بقضية وطنية أو قومية كبرى، وذلك كي لا يختفي ضعفُ القصيدة وراء ستار الموقف. وستكون لهذا الرأي امتداداتٌ نظريةٌ كثيرةٌ توجِّه البحثَ في حدود العلاقة بين الإبداعيّ والجماليّ من جهة، والالتزام من جهةٍ أخرى: فـ «الضرورة تلحّ على وضع حركة الشعر في بلادنا في مكانها الصحيح... ومعاملةِ هذا الشعر على أنه شعر،» وذلك «بالتأكيد على استخدام المعايير الفنية لا السياسية وحدها.»[١]

يشكّل هذا الموقف جزءًا من الخلفية العامة التي كانت دومًا مؤطِّرة للشعر. وطرحُ درويش لها أصبح اليوم وصيةً إبداعيةً، ولاسيما أنّ سياق تقديمها بكلّ الشحنة العاطفية التي واكبتْه لم تعد له القوةُ نفسُها والحضورُ ذاتُه. لذلك يمكن اعتبارُ بيان الخروج بيانًا للدخول؛ ذلك لأنه كان لحظةً فاصلةً في كيفية تعامل النقد مع الإبداع الذي يَصْدر عن «شعراء القضية» حين كان النقدُ الإيديولوجي بكلّ تفريعاته مهيمنًا على الساحة الثقافية العربية. والحقّ أنّ نصوص درويش وغيرِه من شعراء القضية يغْري بالتحليل الإيديولوجي والمضموني، لكنّ هذا النقد يَسقط دومًا في المماثلة بين الوضع والنصّ، وينطلق في البحث عن شواهدَ وتواريخَ ومرجعياتٍ مسلَّحًا بجزءٍ من القراءة الفيلولوجيّة المباشرة، ومتّكئًا على الواقعية في صورتها الحَرْفية. ورغم مشروعية وجود هذه القراءة بحكم كونها اختيارًا منهجيّاً لأصحابها، فإنّ بيانَ درويش نبّه إلى مزالقها وإسقاطاتها ومخاطرها على الشعر العربي والقارئ العربي، وهو ما يدلّ على نباهةٍ نقديةٍ ووعيٍ بخصوصيات النصّ الشعري ووظائفه.

ووعيًا منا بطبيعة هذه الإشكالات فسنَعمل على دراسة إحدى قصائد درويش وفق تصوّرٍ يبحث في تشاكلاتها المتعددة، ويَستحضر سياقَها الاجتماعي والسياسي والتاريخي ضمن مقاربةٍ تفاعليةٍ تَعتبر القصيدة صدًى لغيرها من القصائد لكونها جزءًا من التقاليد الفنية. وقد وقع اختيارُنا على «قصيدة الأرض»[٢] لأنها تقدّم نموذجًا للشعر المركّب الذي يَجمع بين النثر الشعري وشعر التفعيلة، ويَخلق توازياتٍ متعدّدة، ويبدو متشعّبًا إلى الحدّ الذي يجعل خيطَه الناظمَ خفيّاً، الأمرُ الذي يدعو القارئَ إلى التشكيك في حدود انسجامه وحمله لدلالاتٍ محددة.

«قصيدة الأرض» أو نصّ التشعّب المزدوج

سنعتمد في دراسة هذه القصيدة على مبدإ مركزيّ هو الانسجام، وعلى آليّتين إجرائيّتين هما مفهومُ «التشاكل» ومفهومُ «العوالم الممكنة،» انطلاقًا من افتراض نظريّ يرى أنّ نصوصَ درويش (وضمنها «قصيدةُ الأرض») تتميّز بطابعها المركّبِ والمتشعّب الذي لا يَمنع عنها مقوّماتِ الانسجام باعتبارها نصوصًا ذاتَ قيمة إبداعية راقية. وتمثّل تشاكلاتُها المدخلَ المنهجي لتأكيد ذلك. فقد راكمتْ مجموعة من «المقولات المعنوية»[٣] انطلاقًا من ثابتٍ معجميٍّ هو كلمةُ «الأرض» التي تكرّرتْ بلفظها أو بدلالاتها وتداعياتها؛ كما أنّ القصيدة لم تكتفِ بتشاكل المعنى، بل

---

١ ـ وردتْ هذه الآراء في مقال محمود درويش، «أنقذونا من هذا الحبّ القاسي،» مجلة **الطليعة**، سبتمبر، ١٩٦٩.

٢ ـ **ديوان محمود درويش** (بيروت: دار العودة، المجلد الثاني، ط ٢، ١٩٧٨)، ص ٥١٥ ـ ٥٢٧.

٣ ـ هذا هو التعريف الذي قدّمه روّادُ التنظير لمفهوم «التشاكل،» إذ قصروه على التشاكل المعنوي. انظر:
F. Rastier, **Sémantique interprétative** (Paris: puf, 1987), p 88.

أضافت إليه تشاكلَ التركيب وغيره من مقوّمات النص الشعري، إذ تشاكُلُها «تنميةٌ لنواةٍ معنويةٍ سلبيّاً أو إيجابيّا بإركام قسريّ أو اختياريّ لعناصر صوتيةٍ ومعجميةٍ وتركيبيةٍ ومعنويةٍ وتداوليةٍ ضمانًا لانسجام الرسالة.»[١]

غير أنّ الإشكال الذي يواجه دراستَنا لـ «قصيدة الأرض» هو تشعّبها المزدوج باعتبار تشكّلها من خطابيْن متمايزيْن ظاهريّاً: سرديّ وشعريّ. والحال أننا أمام خطابٍ ذي هوية شعرية، أو هكذا يقدّمه مرجعُه المعنونُ بـ **ديوان محمود درويش**. فما معيارُ دراسة تشاكلها؟ و«بماذا نبدأ؟»[٢] هل نعتمد المعيارَ الكمّي القائمَ على درجة التكرار (ترادف، اشتقاق، تضادّ، مشابهة، مجاورة... إلخ)؟ أمْ نعتمد معيارَ الحدس والمعرفة غير المعيارية؟

يواجَه الحلُّ الأولُ بالإضمار ما دام النصُّ «آلةً كسولة.»[٣] أما الحلّ الثاني فإنه يَسقط في انطباعيةٍ ذاتيةٍ تُلبس الخطاباتِ اقتناعاتِها، وتُسقط عليها تصوّراتِها، وتعطي للذات مساحةً واسعةً للتدخّل. لذلك لا بدّ من تحديد مبدإٍ عامّ هو «تكوين التشاكل»[٤] الذي يتأسّس في البداية على ملاحظة المعطيات النصّية: فالتكرار يؤدّي إلى ما يتوازى معه من عنوان، أو تاريخ، أو نوع، أو سياقٍ عامّ أو شخصيّ، بما يمكّن «من تحديد التشاكل المركزي»[٥] الذي يمكن اتخاذُه منطلقًا لتحديد عناصر التشاكل الأخرى في القصيدة.

يؤسّس التشاكلُ المركزي منطلقَ التشاكلات الأخرى إذا ما انطلقنا من تصوّرٍ كلّيّ يبحث عن التمظهرات الجزئية. لكننا إنْ تبنّينا استراتيجيةً تصاعدية، فإننا مضطرّون إلى الابتداء بـ «التشاكلات المحلية،»[٦] أيْ مجموعِ التشاكلات النصية البارزة على سطح نصّ «قصيدة الأرض» بهدف الوصول إلى التشاكل المركزي. وهكذا نكون أمام مفهوميْن واستراتيجيتيْن؛ أما المفهومان فهما التشاكل العامّ والتشاكلات المحلية، وأما الاستراتيجيتان فهما الاستراتيجية التنازلية والاستراتيجية التصاعدية.

سنرصد في مرحلةٍ أولى التشاكلات المحلية بحكم طبيعتها النصّية، وتمظهرها في سطح الخطاب اعتمادًا على ملفوظات محددة. وسنجعل التشاكلَ العامّ مؤسّسًا على مبادئ التداخل أو الترابط أو التضمن أو التجاور المؤدّية إلى تكوين «مجموع التشاكلات»[٧] التي تجعل النصَّ متناغمًا ومنسجمًا ومحقِّقًا لمقاصده المجتمعية والإبداعية. وستنبني اختياراتُنا على تحديد الكلّيات المؤطِّرة للقصيدة.

إطار قصيدة الأرض

إنّ إطار القصيدة هو الأرض. وهذا الإطار متداولٌ في الأدبيات العالمية والتراث الشعبي والثقافة الدينية، حيث تتكرّر صورةُ الأرض الأم والأصل والحلم، وعندما تُذْكر الكلمة تتداعى إلى الذهن كلُّ القيم الإيجابية. غير أنّ الحضورَ الطاغي للأرض في الثقافة الإنسانية يجعل مهمةَ المبدع عسيرةً لأنه ملزَمٌ بالإضافة والابتكار، ولأنّ حدودَ ذلك تضيق أمام مَن جاء الشعرَ مِن غير بابه.

تشاكلات قصيدة الأرض

١ ـ التشاكلات المحلّية.

إنها مجموعُ التشاكلات التي تقدّمها المعطياتُ النصّية، والتي يتحكّم فيها المعجمُ أو الأصواتُ أو التركيب، والتي تطّرد في النصّ بشكل ظاهر.

١ ـ أ ـ تشاكُل الزمن: بين الزمن المرجعيّ والزمن المطْلَق. «في شهر آذار، في سنة الانتفاضة، قالت لنا الأرضُ أسرارَها الدموية.» تبتدئ «قصيدةُ الأرض» بصيغةٍ تَنْسب القولَ إلى زمنٍ مرجعيّ[٨] يشكّل منطلقًا لكلّ تأويل، وإبعادًا لـ «الأزمنة المطلقة»[٩] التي يؤدّي الأخذُ بها إلى إطلاق الأحكام وتعميم النتائج. غير أنّ إشكالاً يواجهنا في هذا الإطار وهو أنّ الأخذَ بالزمن المرجعي يقود بالضرورة إلى السقوط في القراءة الواقعية المباشرة التي كان درويش أولَ المحذِّرين منها؛ وهي قراءةٌ تستند إلى مشيراتٍ نصّيةٍ تتكرّر في القصيدة، فارضةً على القارئ إغراءَ البحث في إحالاتها المرجعية، مثل: «سنة الانتفاضة،» «شهر آذار،» «خمس بنات سقطن على باب مدرسة ابتدائية،» «ثلاثون عامًا وخمس حروب،» «أبي كان في قبضة الإنجليز،» «أنا شاهدُ المذبحة»...

---

١ ـ محمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري** (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص.٢٥.

٢ ـ Rastier, p. 107.

٣ ـ أمبرتو إيكو، مصدر سيُذكر لاحقًا، ص ٢٩.

٤ ـ Rastier, p. 115.

٥ ـ المصدر السابق، اعتمادًا على Vandijk.

٦ ـ ٧ ـ المرجع نفسه ، ص ١٣٣، ١١٥.

٨ ـ C.K. Orecchioni, **L'énonciation de la subjectivité dans le langage** (Paris: Armand Colin, 1980), p.45..

٩ ـ المرجع نفسه. يمكّن الزمنُ المرجعي، عادةً، من تخصيص المطلق. ونحن نعتقد أنّ المقطع السردي الأول في القصيدة ساهم في تحديده بشكل كبير. غير أنّ قولنا هذا لا يعني أننا نؤمن بحتمية ذكر هذا الزمن المرجعي؛ فذلك يعيدنا إلى التصورات المدافعة عن «التلازم» بين الخطاب وظروفه بشكل آليّ. إنّ ما نقصده هو أنّ هذا الزمن إنْ ذكر، فلا بدّ من أخذه في الاعتبار، والكشفِ عن مقاصده... تمامًا مثلما هو الحال بالنسبة إلى الزمن المطلق الذي قد يراد به تعميمُ الحالة والنتائج، أو التمويهُ على القارئ.

إنّ وجود هذه المشيرات النصّية يَمنح القراءةَ المباشِرةَ شرعيتَها المنهجيةَ لارتباط الأحداث المقدّمة بسياقاتٍ تاريخيةٍ يسْهل تحديدُها. لكنّ هذه القراءة تُسْقط من حسابها ما اعتبره الشاعرُ نفسُه ملجأَ القصيدة وروحَها، أيْ إنها تَقرأ شعرَ درويش بما حَذّر منه. لذلك تصبح القراءةُ بالتشاكل مطلبًا عزيزًا؛ ذلك لأنها تستطيع إخراجَ القصيدة من دائرة الزمن المرجعي لتُدْخلها إلى دائرة الزمن المطلق الذي يجعلها معبِّرةً عن تصوّراتٍ وجوديةٍ لا عن تجربةٍ ذاتية فقط.[1] وإذا أردنا تزكيةَ هذا التأويل أمكننا ذلك باستحضار رمزية «آذار» التي لم تكن تقليدًا ذاتيًا، بل تمتدّ في الجغرافيا، وتؤسِّس لذهنياتِ شعوبِ حوضِ البحر الأبيض المتوسط المختلفة.

وهكذا تصبح التفاصيلُ الزمنيةُ الواردةُ في القصيدة مجردَ تلوينات لهذا المبدإ العامّ الذي يوجِّه القصيدة. إذ رغم عثورنا في النصّ على عوامل ذاتية، فإنّ جوهره وجوديٌّ. ذلك لأنّ تجربة درويش انطلقتْ من وضعٍ مخصوصٍ لتعمِّم التجربة، ولو اقتصرتْ على الذاتي والفردي والوطني لما نالت القيمةَ التي حظيتْ بها. فقارئُ القصيدة يحسّها ناطقةً بقضيته، بغضّ النظر عن انتمائه الجغرافي أو الفيزيقي. وهي بذلك تخاطب في الإنسان إنسانيتَه، التي هي كلٌّ موحَّدٌ بين بني البشر، ليرتقي هذا الشعرُ إلى مصاف الخطابات التي وُجِّهتْ إلى الكائن البشري أيًّا كان عرقُه أو لونُه أو جنسُه. فلنتأمّلْ هذه الأسطر الشعرية الموزّعة عبر مقاطع القصيدة: «وفي شهر آذار نمتدُّ في الأرض،» «في شهر آذار تنتشر الأرضُ فينا،» «وفي شهر آذار تكشف الأرضُ أنهارَها،» «وفي شهر آذار تستيقظ الخيلُ.» فهذه الأسطر الشعرية وما يماثلها تشي بالتفاعل بين الذاتيّ والموضوعيّ، بين الوطنيّ والإنسانيّ، أيْ إنها تكسر سلطةَ الثنائيات المطلقة. لذلك لم يكن اختيارُ الشاعر لزمن آذار اعتباطيًا ما دام يحيل على تشاكلٍ ثانٍ مرتبطٍ بالإخصاب وتجدّد الحياة.

١ ـ ب ـ تشاكل الخصوبة. يؤكّد هذا التشاكلُ طبيعةَ العلاقة التي تربط بين مكوِّنات القصيدة وتجعلها منسجمةً وتُبعد عنها كلَّ صفات التشتّت الدلاليّ. ذلك أنّ الزمن المؤطِّر للقصيدة (والمقيَّدَ بشهر آذار) يقود إلى استحضار عناصر أخرى نمثِّل لها بالمشيرَيْن اللغويين: «خمسُ بنات» و«خديجة.» وهما مشيران يمكن البحثُ عن دلالتهما الحرفية ومرجعيتهما الواقعية، لكننا نعتقد أنّ القصيدة تقدّم نموذجًا آخرَ يرتبط بالمقوِّمات التي يحملها اسمُ العلم «خديجة» الذي يَحْتمل قراءتَيْن: قراءةً تستحضر المعنى الذي يحيل عليه الاسمُ، وهو معنى مرتبطٌ بالذاكرة التاريخية العربية والإسلامية؛ وقراءةً معجميةً تجعل خديجة امرأةً



«قصيدة الأرض» في **ديوان درويش** نموذج للشعر المركّب الذي يجمع بين النثر الشعري وشعر التفعيلة.

تولد قبل الأوان. لكننا نعتقد أنّ الجمعَ بين القراءتين ممكن، لأنّ المقوّم المشترك بينهما هو الخصوبةُ والعطاءُ والولادة. ألم تسمَّ خديجة، زوجةُ النبي (ص)، أمَّ المؤمنين؟ ألا تجعل صفةُ الولادة، ذاتُ الارتباط بالمعنى المعجمي، خديجةَ كائنًا قادرًا على العيش رغم أنه لم يستكمل أشهرَه التسعة، بما يعني أنها كائنٌ يواجه التحدّي وينجح فيه؟ وإذا صحّ ذلك، أصبح تشاكلُ الزمن وتشاكلُ الخصوبة معلَّلاً. وهذا ما يفسِّر الحضورَ اللافتَ لاسم العلم «خديجة» في معظم مقاطع النص، بل يفسّر حضورَه مرتبطا بالبنات الخمس اللائي جعل الشاعر حكايتهنّ موجّهةً لمقاطعه السردية. ولنمثِّلْ لذلك بالمقطع الأول:

«في شهر آذار، في سنة الانتفاضة، قالت لنا الأرضُ/أسرارَها الدموية. في شهر آذر مرّت أمام/البنفسج والبندقيةِ خمسُ بنات، وقفن على باب/مدرسةٍ ابتدائية، واشتعلن مع الوردِ والزعتر/البَلديّ، افتتحن نشيدَ التراب، دخلنَ العناق/النهائيَّ ـ آذارُ يأتي إلى الأرض من باطنِ الأرض/يأتي، ومن رقصةِ الفتيات ـ البنفسجُ مال قليلاً/ليعبر صوتَ البنات. العصافير مدّت مناقيرَها/في اتجاه النشيد وقلبي./أنا الأرض/والأرض أنتِ/خديجة! لا تغلقي الباب/لا تدخلي في الغياب/سنطردهم من إناء الزهور وحبلِ الغسيل/سنطردهم عن حجارةِ هذا الطريق الطويل/سنطردهم من هواء الجليل.»

هكذا يبتدئ المقطعُ بشبه جملةٍ يَطْرح مشكلاً، وينتهي بفعلٍ يحيل على المستقبل، ويقدِّم حلاً، ويثق في مآل الأمور: «سنَطْردهم... سنَطْردهم... سنَطْردهم،» لتهيمن نبرةُ التفاؤل هذه على مقاطع القصيدة، وتتكرّر في أكثر من نهاية مقطع، إذ نجد: «سنطردهم من هواء الجليل،» «وفي شهر آذار قالت لنا الأرضُ أسرارها،» «وأنسفُ دبّابةَ الفاتحين،» «وفي شهر آذار تكتشف الأرضُ أنهارها،» «وفي شهر آذار زوّجت الأرضُ أشجارَها.» ولمنح هذا التفاؤل قيمتَه الإبداعية، وظّف الشاعرُ التوازيات بأنواعها المختلفة، فجعله توازيًا شاملاً يجمع بين التوازي التركيبيّ، والتوازي الصوتيّ، والتوازي الدلاليّ في مقطعٍ

١ ـ تخالف قراءتُنا في هذا الباب ما ذهبتْ إليه قراءةُ اعتدال عثمان الذي يغلّب الزمنَ الذاتي على الزمن المرجعي، وهو اختلافٌ راجعٌ إلى طبيعة الاختيارات المنهجية. انظر: اعتدال عثمان، مجلة **فصول**، ع ١، ١٩٨٤.

محوريّ: «فيا وطن الأنبياء... تكاملْ!/ويا وطن الزارعين... تكاملْ!/ويا وطنَ الشهداء... تكاملْ!/ويا وطنَ الضائعين... تكاملْ!»

وإذا نحن أردنا التفصيلَ، سجّلنا أنّ مثلَ هذه التوازيات تطّرد في القصيدة في مقاطع بعينها، خصوصًا تلك الحاملة لدلالة التفاؤل واتخاذ الموقف والقرار. فلنقرأْ هذا المقطع، ولنلاحظْ نهايته، حيث تتكرّر الصيغةُ ذاتُها، خالقةً حالةَ التوازي بالصيغة التي ذكرنا: «أيّها الذاهبون إلى صخرة القدس/مُرّوا على جسدي/أيّها العابرون على جسدي/لن تمرّوا/أنا الأرضُ في جسدٍ/لن تمرّوا/أنا الأرضُ في صحوها/لن تمرّوا/أنا الأرضُ. يا أيّها العابرون على الأرض في صحوها/لن تمرّوا/لن تمرّوا/لن تمرّوا.»

١ ـ ج ـ **شاكل الحلم**. إنّ احتكاكَ الشاعر بسياقه، ومعرفتَه بالتاريخ، يجعلانه مدركًا للحدود بين عالمَي الواقع والإمكان. وهذا ما يفسّر اقترانَ صيغ التفاؤل بحالاتٍ تشخيصيةٍ تنقل واقعًا مؤلمًا يتم التخلّصُ منه بوساطة اللغة التي تلجأ إلى أفعال كلام تحمل معانيَ تقتضي قراءتُها في صورتها غير المباشرة. ويمكن تأكيدُ هذا الأمر اعتمادًا على عدة مقاطع: «قال لي الحبُّ يومًا: دخلتُ إلى الحلم وحدي فضعتُ/وضاع بي الحلمُ. قلتُ: تكاثرْ ترَ النهرَ يمشي إليك./وفي شهر آذار تكتشف الأرض أنهارها»؛ «فاشتبكي يا نباتاتُ، واشتركي في انتفاضةِ جسمي، وعودةِ/حلمي إلى جسدي»؛ «أرجوكِ ـ سيّدتي الأرض ـ أن تَسكنيني وأن تُسكنيني صهيلَكِ/أرجوكِ أن تدفنيني مع الفتيات الصغيرات بين البنفسج والبندقية/أرجوك ـ سيّدتي الأرض ـ أن تُخصبي عمري المتمايلَ بين سؤالين: كيف؟ وأين؟/وهذا ربيعي الطليعيُّ/هذا ربيعي النهائيُّ/في شهر آذار زوّجت الأرض أشجارها.»

لقد وردتْ صيغُ الحلم بطريقتين: إحداهما مباشرة توظّف حقلاً دلاليّاً مقترنًا به. وثانيتهما غيرُ مباشرة، اختارت أفعالَ الكلام التي تتضمّن معاني مستلزمة. فصيغة الأمر في «فاشتبكي» و«اشتركي» لا تَحمل معنى الأمر بما يقتضيه من إلزامٍ وسموّ، بل تصبح حاملةً لمعنى الترجّي ما دام الشاعرُ يَعرف معطيات واقعه وواقع أمته المستسلمة وإمكاناتِها وحدود إرادتها. ومعنى ذلك أنّ الشاعر يفتح عوالمَ ممكنة ولا يتقيّد بمعطيات الواقع وإكراهاته، علمًا بأنّ العالم الممكن ليس عالمًا فارغًا بل مؤثَّثٌ[1] بما نعتقده نحن كذلك وبكيفية تمثُّلِنا له. وما يعتقده الشاعرُ في مقام القصيدة هو أنّ ثمة عالمًا ممكنًا سيتحقّق فيه الحلمُ والأملُ، بغضّ النظر عن إكراهات الواقع. أيْ إنّ تمثّلاته تنحو منحًى تفاؤليّاً، وهذه سمةُ كلّ شعر يسعى إلى مخاطبة العمق الإنساني في بني البشر.

٢ ـ تشاكل الأطر

لم تقف «قصيدة الأرض» عند حدود التشاكلات السابقة. فقد قدّمتْ نموذجًا إبداعياً راقيًا للجمع بين الأنواع والأشكال الأدبية، حيث نجد شعريةَ النصّ السردي مجاورةً للمقطع الشعري في صورته السطرية (علمًا بأنّ جزءًا كبيرًا من النقاش النقدي العربي انصبّ على استقلالية النوع الإبداعي منذ قدامة بن جعفر إلى تجربة مجلة **شعر** ودفاعها عن قصيدة النثر). ومن دون الخوض في تفاصيل الموضوع يتبيّن أنّ درويش لم يكن شاعرَ النوع الواحد، بل شاعرُ التعدّد الحداثي؛ ففي القصيدة نجد المقطعَ السرديّ الحامل لكلّ مقوّمات الحكي، ونجد المقطعَ الشعريّ الذي تتوفّر فيه مقوّماتُ الإبداع الراقي. ولعلّ إدراك درويش لكلّ ذلك ومعرفته بكفاياته الإبداعية هو ما يفسّر إصرارَه على أن تكون معالجةُ شعره وشعرِ مَنْ أنتج من داخل القضية مقيَّدًا بشرط الإبداع أولاً، واستخدام المعايير الفنية لا السياسية وحدها.

٣ ـ التشاكل المركزي

تحكّمت في «قصيدة الأرض» ثلاثةُ تشاكلات محلية هي: تشاكلُ الزمن، وتشاكلُ الخصوبة، وتشاكلُ الحلم. غير أنّ هذه التشاكلات تتوحّد ضمن تشاكلٍ جامعٍ هو التشاكل الوجوديّ. ذلك لأنّ القصيدة، بقدْر ما قدّمتْ تجربةً ذاتيةً ووطنية، قد عَبّرتْ عن قضايا وجودية نستطيع إيجادَ حالاتها عبر تاريخ الشعوب التي تعرّضتْ لغبنٍ وظلم كبيريْن لكنها ظلت مصرّةً على استرداد حقها الوجوديّ دون أن تفرّط في حقها الإبداعي. وتلك حالةُ شعر درويش الذي جعل تشاكلَ الحكاية مماثلاً لتشاكل الشعر، مقدِّمًا بذلك نموذجًا خصبًا للباحث في انسجام الخطابات وتفاعلها. فقد جَمَعَ بين الصناعتين في نصٍّ واحد، وشعّب النصَّ بخلق إركامٍ صوتيّ ومعجميّ وتركيبيّ ودلاليّ، وترك جسورَ العلاقة بين التشاكلات قائمًا، الأمرُ الذي سمح بمنح القصيدة دلالة موحّدة تجعلها معبِّرةً عن حالة إنسانية شاملة يكمن فيها الموقفُ المشبعُ بشعريةٍ راقية.

المغرب

جمال بندحمان

باحث مغربي في تحليل الخطاب.

١ ـ يميّز الدارسون بين التصورات الميتافيزيقية للمفهوم، والتصورات غير الميتافيزيقية. الأولى تربطه بعوالم مثالية غيبية، بينما تجعله الثانية مرتبطًا بعقول البشر وكيفية تمثّلهم للوقائع والأشياء. انظرْ ايكو وهنتيكا، وهما مَنْ أهم من نظّر لمفهوم العوالم الممكنة:
Umberto Eco, **Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs**. trad de l'italien par Myriem Bouzaher (Paris: éd, Grasset, 1985). J. Hintikka, **L'intentionnalité et les mondes possibles**, traduit et présenté par: N. Laund (France: Press Universitaires de lille 1989).



مـحـمـود درويش وتجـربتـه الـشـعـرية

□ يوسف سامي يوسف

ليس من اليسير أن يحقِّب أحدٌ للمسيرة الشعرية التي عـاشـهـا مـحـمـود درويش خـلال السنوات الخمسين الأخيرة. وقد يكون في وسع المرء أن يرتجل تحقيبًا يقسم تلك المسيرةَ إلى حقبتين، تنتهي أُولاهما سنة ١٩٨٢ بقصيدة «مديح الظلّ العالي،» وتأتي الثانية بعد ذلك مباشرة وتستمرّ حتى وفـاة الشـاعر. ولكنّ هذا التـحـقـيب ليس عشوائيّاً، إذ إنّ ثمة صفةً تميِّز بين الحقبتين. فـفـي الأولى التي تبـدأ سنة ١٩٦٠ تقـريبًـا، وتستمرّ حتى سنة ١٩٨٢ أو بعيْدها، كان شعرُه وطنيّاً، من قبيل «سـجِّلْ أنا عربي» أو «أحـمـد الزعتر»: فلقد كانت نزعتُه الوطنية ناصعةً، وإنْ مال إلى الإيحـاء والإيماء والتلويح التي تحـتِّمـها النزعةُ الحداثية. أما في الحقبة الثانية فقد عام شعره أو غام، ولم يعد محصورًا في موضوع واحد. ولكنْ، مع جنوحه صوبَ التـجـريد هذه المرة، فـقد جـاء تجريدُه خـفيفَ الوطأة ولا يخلو من شفافيةٍ وقدرةٍ على الإيحاء تجعلان المعنى يَرْشح من مناحي القصيدة أحيانًا.

وربما استطعتُ أن أشطر الحقبةَ الأولى نفسَها إلى مـرحلتين. أُولاهما (١٩٦٠–١٩٦٧) ضـعـيفةُ الإنتـاج، على غـزارته؛ وثانيـتُـهـمـا قـويةُ بعضَ الشـيء، بل لعلّـهـا هي التي صنعتْ شـهـرة درويش. وأظنّ أنّ المرحلة الثـانيـة (١٩٦٧ ـ ١٩٨٢) لا تتيسّر تجزئتُها بسهولة، وذلك لأنها مـتجانسـة على وجه التـقريب، أو لأنّ لجـمـيع مُنجَزاتها قسماتٍ مشتركة.

ولئن كـانت المجـمـوعـاتُ الأربعُ الأولى، التي أصـدرها درويش يوم كـان لا يزال في الوطن، تؤلِّف مـرحلةَ التـمـهـيد للطور الناضج الجديد، فـإنّ المرحلة الثـانية، التي قـضى بداياتها في الوطن المحتلّ، قد عَرفتِ القصيدةَ المركَّبةَ المكثّفةَ والمتراصّة، أو ذاتَ اللغة المحشودة النازحة إلى البعيد، ولكنْ مع الحفاظ على النزعة الغنائية التي رافقتْه طوال عمره تقريبًا، مع تفاوتٍ في نسبة حضورها بين طورٍ وآخر. فلقد أصرّ الرجلُ على الولاء للقصيدة الطافحةِ بالطرب، أو الميّالةِ إلى الكلمةِ السلسة العذبة، أو اللفظةِ النعناعيةِ الملساءِ ذاتِ النسغ الشديد الاخضرار. وبالفعل تمكّن أن يَجْمع في بنيةٍ واحدةٍ بين الغنائية ذاتِ الطابع الخلاّبِ، والمرغوبِ لدى شريحة واسعة من الفئـات الشـعـبية، وبين التـجـريدِ الحـداثيّ الذي هو من أجل النخبة وحدها... إنه اللطفُ، ولا شـيء قبل اللطف، يَمْلك أن يَجْعل أحدًا مـحـبوبًا وجذّابًا في أيّ مكانٍ وزمان.

أما الحـقـبـة الثـانيـة التي تمتدّ زهاءَ ربع قرن (١٩٨٢–٢٠٠٨) فـتـتـألّف من تركيبٍ يدمج الغنائيةَ (حليفتَه الأولى) مع التجريد الحداثوي أو الغموض. والمعلوم أنّ هذا التجريد هو الذي هيمن على النتاج الشعري في الآونة الأخيرة، وراح يشتطّ ويجنح صوبَ العكورة حتى أوشكَ أن يحيلَ الشعرَ هلامًا على أيدي بعض الشعراء. وأيّاً ما كان الأمر، فإنّ المرء كثيرًا ما يلاقي شيئًا من حالات الاستعصاء وهو يطالع نتـاجَ درويش في السنوات العشـرين الأخيـرة. ففـي بعض الأحيان يجفّ أسلوبُه ويَغْمض، وتَخْسر اللغةُ رونقَها ونعومةَ نسيجها الحريري الأملس. ومع ذلك، فإنّ شعـرَه قد صـان شيئًا من الشـفـافية، التي تبلغ حدَّ النصوع والتألّق في بعض الأحيان؛ وذلك لأنه لم يَشْطحْ، أو لم يوغلْ في التجريد حتى تخوم الانبهام. ولعلّ في ميسور المرء أن يجد شعـرَ درويش أحيانًا شفّافًا جداً حتى درجة المباشرة تقريبًا في مواضيع كثيرة من شعره الوافر؛ يقول مثلاً في مجموعته **كزهر اللوز أو أبعد**: «إذا لم يغنِّ الكناريُّ/يا صـاحبي لك، فاعلمْ/بأنك سجّانُ نفسِك/إذا لم يغنِّ الكناري.»

❖ ❖ ❖

كانت القصيدةُ التراثيةُ أشبهَ بوجبةٍ دسمةٍ كاملةٍ وكافيةٍ وذاتِ قدرة على الإشباع. أما القصيدة الحديثة فتشبه السندويشةَ الصغيرةَ، أو شيئًا مما يُقْضم قضمًا في هذه الأيام، مثل البُشـار والشِّبِّس وما إلى ذلك من مسلِّيات. وأحيانًا يلجأ الشاعر الحداثي إلى تعكير اللغة ليوهم بأنّ العكرَ هو العمقُ نفسُه، وهو بذلك يظنّ أنه قد عوَّض من الضحالة المستقرّة في جوف قصيدته!

ولا مريةَ في أنّ شعرَ درويش لا يخلو من عمق، ولكنه ليس ذلك العمقَ الكفيلَ ببناء هرم من الأهرام، كما هو الحال في شعر المتنبّي، أو في تراث المعرّي الذي مازال مقروءًا منذ ألف سنة تقريبًا. ومن المؤكّد أنّ شعر درويش مقروء بكثرة مفرطة في هذه الأيام، ولكنّني لستُ متأكّدًا مما إذا كان هذا الشعرُ سوف يظلّ موضوعَ تكريمٍ بعد جيل.

وأقول بصراحة أرجو لها أن تنجو من فجاجة: لم أصادف العنصرَ الباهرَ الصادر عن إلهام صاعقٍ في الشعر الحديث كلِّه، أو طوالَ السنوات الخمسين الأخيرة، لا في نتاج درويش ولا في نتاج سواه من شعراء هذا الطور التاريخي الذين هم من الكثرة إلى حدّ غير مسبوق. فالشعر وثيقُ الارتباط بالتقاليد الاجتماعية الأصيلة والعريقة، التي لم يعدْ لها وجودٌ فعّالٌ في هذه الأيام.

لقد راح الشعرُ الحديث يعوِّض من الكيفية المتميّزة المفقودة بطوفانٍ من الكميّات التي لا تَمْلك أن تخلَب الألباب، اللّهمّ إلاّ أن يكون ذلك على ندرة وحسب. فمَنْ كانت له درايةٌ بالشعر التراثي، وكذلك بالشعر الأوروبي منذ دانتي وحتى وردزوورث وغوته، لن يَخْلبه كثيرًا الشعرُ الذي أنتجتْه اللغةُ العربية في السنوات المائة والخمسين الأخيرة. أما مَنْ خَلَبَه شعرُ درويش وقبّاني اللذين فتنا عصرَهما باللطف والكلمة الملساء، فهو ليس الإنسانَ الذي لا يكتفي بالنعومة التي تحيل القصيدةَ لذةً تشبه اللذة الغرامية، ولا يشبعه سوى العمق.

ويَلُوح لي أنّ هذه الأزمة التي لا تُعنى بشيءٍ قدرَ ما تعنى بالإنتاج والاستهلاك المفرط، وتوثُّن المالَ والبضاعةَ، لا تَمْلك أن تتّصلَ بالعاليات إلا لمامًا، ولا تستطيع أن تمجِّد ما يتجاوز الملموس، ولاسيّما الشعر الذي لا ينتجه سوى روح مطهم أهيف مثل روح دانتي أو شكسبير أو المعرّي، وهم الذين يتوجّهون نحو الوجدان أكثرَ مما يتوجّهون نحو الخيال الذي هو صنمُ الشعر الحديث. ولهذا أخشى أن يكون درويش، مثل شوقي، ألّهه جيلُه... إلاّ أن يُعجَبَ بالشهرة العالمية التي أحرزها درويش دون سواه من شعراء الضاد، والتي أشبعتْه مجدًا حتى بلغ تخومَ السأم. يقول في **الجدارية** (ص ٨٩): «هرمتُ، سئمتُ من المجدِ، لا شيء ينقصني.»

وإنها لحالةٌ جدُّ نادرة أن يَشْبع الإنسانُ من كلّ شيء، لا من الحاجات المادية والجسدية وحدها بل من الحاجات النفسية أيضًا، ومن المجد، أو الشهرة، أو «تحقيق الذات» كما يقول علمُ النفس الحديث. وهل يَشْبع أحدٌ من تحقيق الذات سوى النسّاكِ والزّهّادِ ومَنْ في معناهم؟

لقد شبع درويش من كلّ شيء. وجاءت **الجدارية** لتكونَ بمثابة إعلان عن موته الخاصّ، أو نعي ينعى نفسَه للعالم كلِّه، أو يعلن عن موته السابق لأوانه، أو يوضح فيها أنه قد مات قبل أن يموت. وها هو ذا يقول في ختامها: «وقد امتلأتُ بكلِّ أسباب الرحيل.»

فحين أتاه الموتُ النهائيُّ وجده مستعداً تمامَ الاستعداد. ومن شأن مثلِ هذه الحال أن تذكِّر المرءَ بقول شكسبير: «الأهبةُ للموتِ هي كلُّ شيء.»

دمشق

يوسف سامي يوسف

ناقد أدبي فلسطيني. نشر عددًا من المقالات والكتب، ولاسيما في الشعر العربي. وأصدر مؤخرًا سيرة حياته في ثلاثة أجزاء، وعنوانُها: **تلك الأيام**.



ندوة: القـصـيـدة الدرويشـيـة أو البـحـث عـن «المجـهـول الشـعـري»

□ أجراها وقدّم لها: عبد الحق لبيض (مراسل الآداب في المغرب)
المشاركون: علال الحجام، حسن مخافي، صلاح بو سريف، بنعيسى بو حمالة، خالد بلقاسم

عبد الحق لبيض: تخبرنا الكتبُ أنّ القبيلة العربية كانت، عندما يولد في أحضانها شاعر، تقيم الأفراحَ وتدقّ الطبول، إيذانًا بميلاد صوتها ورمز كلمتها. غير أنّ تلك الكتب أغفلتْ ذكر مراسيم موت الشعراء: فلم تخبرْنا ما كانت تفعله القبيلة حين يخبو صوتُها الناطق! ولعلّ في إغفالها ذاك ما يؤشّر على أنّ الشعراء لا يموتون كباقي البشر. ولا أدلَّ على ذلك من استمرار أسماء شعرية خالدة حتى يومنا هذا تعيش معنا ونعيش فيها.

واليوم، عندما ينسحب من بيننا شاعرٌ في قيمة محمود درويش، فإننا نحسّ بحاجتنا الماسّة إلى معرفة هذا الشاعر الذي كانت شخصيتُه تسطو على مداركنا فلا تترك لنا متّسعًا لقراءة تجربته في ضوء ممكناتها الجمالية. فكأنّ ما أرّقه من تغييب النقد لمكانته الشعرية لم يكن ممكنًا تفاديه إلاّ مع انسحاب سطوته الجسدية، وانسحاب صوته المجلّل بترنيمات السياسي والأخلاقي، تلك الترنيمات التي أضحت سماتٍ لاصقةً به حتى دفعتْه أحيانًا إلى التبرّؤ من مهنة «الناطق الرسميّ باسم شعبه» وإلى أن يعلو صوتُه في وجه النقد الذي صنّفه وطنيًا لا شعريًا. ولقد تغلّب حدسُ الشاعر ورهافةُ حسّه الشعري في نهاية المطاف، فأثبت درويش أنه شاعرُ قضية حقًا، لكنها قضيةُ الشعر: قضيةُ القصيدة في مبناها، وتشكيل صورها، ورسم إيقاعاتها، واختبار إيحاءاتها واستعاراتها.

ثم إنّ درويش شاعر جماهيريّ. لكنه أدرك عمقَ المطبّ، فلم يستكنْ إلى فورة الجمهور، بل راح يصغي إلى دواخله ويأبى الانصياعَ إلى الخارج. كان يقيّد جمهورَه في لحظة الإلقاء ويشدّهم إليه في شبه أبويةٍ شعرية، لكنه يَرفض أن ينقادَ إليهم وهو في مختبر القول الشعري. يتلذّذ بترويضهم، لكنه ينفلت دومًا من قبضة رغائبهم. إنه شاعر المناورة بامتياز. وكان كلما ابتعد في غور تجربته، انساق الجمهورُ إليه واستسلم لإرادته الشعرية. فأيةُ وصفةٍ هيّأها درويش ليستطيع أن يرحلَ بجمهوره إلى «المجهول الشعري»؟

اتّسمت القصيدةُ الدرويشية منذ ولادتها بسمة البحث القلق عن ممكنات شعريةٍ جديدة. ولذا كان شعرُ درويش شعرَ مراحل: في كلّ مرحلة تكتمل صورةُ شاعرٍ رحّالةٍ، فتعقْبها مرحلةٌ جديدةٌ تستغرق في البحث عن الكامن في جوهر الإنسان والتجربة الحياتية. وفي كلّ مرحلة تظلّ القصيدةُ ذلك «الحدثَ الذي يجعل الشيءَ طيفًا ويجعل الطيفَ شيئًا.»

انفتحت القصيدةُ الدرويشية على أشكالٍ تعبيريةٍ عديدة وإواليّاتٍ متعددة، لكنها ظلّت محتفظةً بروح الشعر: الإيقاع. فهذا، بالنسبة إلى درويش، سحرُ الشعر وروحُه، بل «طريقةُ تنفّس الشاعر وموسيقاه الداخلية.» ولم يكن موقفه سلبيًا من «قصيدة النثر» باعتبارها شكلاً تعبيريًا جديدًا، وإنما كان سلبيًا ممن يروْن أنّ الإبداع لا يتحقّق إلاّ داخل تلك القصيدة. فهو لا يؤْمن بالحدود في تجربة القول الشعري، ولا يولي الجمركةَ التصنيفية أيَّ اعتبار، لأنّ الشعر عنده يتّسع للسردي والنثري والموسيقي والتشكيلي ولكلّ الفيض الإبداعي الإنساني.

ونحن عندما نجتمع اليوم لتدارس تجربة درويش الشعرية، فلأننا ندرك حجمَ المسؤولية التي تَفرض علينا، وعلى كلّ الباحثين، ضرورةَ الاهتمام بالتراث الدرويشي لما يَحْمله من بعدٍ جمالي ووطني وقومي وإنساني سيكون، في يومٍ قريب، مدخلاً أساسيًا لقراءة تاريخ الأمة الجمالي والسياسي والفكري.

أرحّب باسمي الخاص، وباسم مجلة الآداب، وباسم «بيت الشعر» في شخص رئيسه الصديق الشاعر حسن نجمي، بالإخوة الأساتذة. وأشكرهم على قبول الدعوة لنتقاسم جميعًا متعةَ الارتحال في عوالم درويش، علّنا نسهم في الإفصاح عن مكامن الجمال والإبداع فيها. وأعطي الكلمةَ بدايةً إلى الأستاذ علال الحجام ليقدّم لنا صورةً متكاملةً عن أهمّ تفاصيل التجربة الشعرية عند درويش.

علال الحجام: أعتقد أنّ أول ما يلفت النظرَ في محمود درويش هو قدرته على أن يكون ظاهرة جماهيرية تَحْشد إليها الآلافَ؛ كما يستطيع في زمن إفلاس القراءة أن يوقّع أكثرَ من ثلاثمائة نسخة في جلسة توقيع واحدة. لكنّ درويش لم يستكنْ إلى جماهيريته ومقروئيته، ولم يكتفِ بمداهنة الجمهور ليكون دائمًا إلى جانبه، بل راح يبحث عن آفاق أرحب. فقد كان يَملك من الذكاء ما يجعله يتمتّع بحسّ نقديّ ذاتيّ يتيح له دومًا إمكانيةَ إعادة النظر في شعره بعيدًا عن التنميط أو الاستقرار المميت. وهذا ما يدفعني إلى الحديث عن تجربة «الحداثة المتجدّدة» في مسيرته. ففي حين كان في بداياته يكتب كتابةً لصيقةً بالثورة الفلسطينية، إلا أنه فكّر في مراجعة نفسه بعد سنة ١٩٧٠ مباشرةً، وهي الفترة التي صادفتْ سفرَه للمشاركة في دورةٍ تكوينيةٍ في موسكو وانتقل بعدها إلى القاهرة. في هذه المرحلة راح يكتب قصيدةً تعاند في التحرّر من عبء الثورة الفلسطينية من دون أن يَقْطع معها نهائيًا، وإنما اجترح لها وسائلَ شعريةً ولغةً شعريةً ذاتَ خيالٍ مجنّح. وفي كلّ مرحلة تالية من مراحل التجربة الشعرية كان درويش يعيد النظرَ في ما يكتبه، ويعمل على تقديم النصّ الذي يراه مواتيًا لمواصفات المرحلة الجديدة.

والسؤال الذي يجب طرحُه في هذا الصدد هو التالي: هل استطاع درويش أن يحقّق قبل رحيله ما كان يحلم به؟ لا نحتاج إلى كثير تأمّلٍ لنقول إنه غادرنا وفي نفسه غصصٌ يُمكننا اختزالُها في ما يلي: ١) غصّة الوطن؛ فقد وَجد أنّ الوطن الذي حلم به اختُزل في الكلام. ٢) غصّة الأم والحبّ؛ فقد ظلّ طوال حياته يحلم بلقاء أمه، لكنه بقي بعيدًا عنها حتى ووري الثرى. أما غصّة الحب فولّدتْها فيه حالةُ القهر الإسرائيلي التي منعتْه من أن يحققه (تذكّروا معي مثلاً قولَه: «بين ريتّا وعيوني بندقية»). ٣) غصّة الحداثة؛ وفي هذا الصدد أتذكّر العديدَ من الحوارات، ومن بينها حوارٌ أجراه معه صديقُه صبحي حديدي ونُشر في **القدس العربي** منذ ثماني سنوات، وفيه شكا بمرارة من أنّ النقد العربي يدير ظهرَه لحداثته ولا يتحدّث عنه إلاّ كشاعرِ قضيةٍ ومقاومة، في حين ينبغي تأمّلُ ما أنتجه بعيدًا من هواجس القضية وحماسة الثورة، من دون نفيها البتة. وأستسمحكم في عرضٍ سريعٍ لبعض عناصر هذه الحداثة:

١) القدرة على خلق تركيبةٍ جديدةٍ من الماء والنار؛ وهي تركيبةٌ سحريةٌ عجيبةٌ فشل الكثيرُ من الشعراء في تحقيقها، وبخاصةٍ الشعراءُ الفلسطينيون من قبله مثل توفيق زيّاد وسميح القاسم الذي، رغم كلّ ما أنجزه، يتراجع أحيانًا نحو كتابة القصيدة العمودية. درويش لم يسقطْ في هذا المطبّ، بل مزج بين القضية والحداثة، مرتفعًا بالأولى من مستوى الخطابة والهتاف والأسطرة إلى مستوى الشعرنة.

٢) توليد الاستعارات الجديدة. قام درويش بتأثيث حداثته على استعارات ملفوفة، وعميقةٍ جدًا، وغريبةٍ أحيانًا، بحيث لا نَعْثُر فيها على العلاقة بين طرفي الاستعارة.

٣) التناصّ. استطاعت ثقافةُ درويش الموسوعية أن تضخّ شعرَه بحوارٍ غنيّ بين النصوص المتعددة المصادر واللغات، إذ نجده مثلاً يستحضر القرآنَ الكريم والتراثَ العربي القديم والتوراة ورموزًا توراتيةً عديدة.

٤) شعرية الإيقاع. وهنا نتحدّث عن الإيقاع بمعناه الشامل، لا الكمّيّ فقط. فبالإضافة إلى الوزن والقافية والرويّ، عمد درويش إلى الاستفادة من توازيات الصوت وتوازناته، والتكرار بأنواعه المتعددة. بل إنّ توظيفه للبحور الخليلية اتّخذ بعدًا تجديديًا لمّاحًا. وقد قمتُ بالبحث الدقيق في هذا الموضوع، فخلصتُ إلى أنه يوظّف «المتقارب» و«المتدارك» في حوالى ٤٥٪ من قصائد بعض دواوينه؛ وهذا يعني اقترابَه الكبيرَ من اللغة النثرية. وربما نَفْهم من ذلك أنّ درويش قد يبدو أحيانًا أقربَ إلى قصيدة النثر منه إلى قصيدة التفعيلة. وقد كتب في أحايينَ قصائدَ مَزَجَ فيها النثريَّ بالموزون؛ وأتذكّر في هذا السياق قصيدةَ «أحمد الزعتر» حيث ألزمت العوالمُ التي كان يعيشها أحمد الزعتر درويشًا بالجنوح بالنصّ الشعري إلى بعض المستويات النثرية.

٥) الميتا ـ شعري وقلق التجديد. اهتمّ درويش في الكثير من المحطّات بعملية تأمّل النصّ الشعري لذاته في أفق أسئلة المغايرة والتجديد. فقد كان يحمل تصوّرًا للحداثة الشعرية يجسّده في صياغة شعره، ويدافع عنه في حواراته وكتاباته. وكلُّ هذا من أجل أن يؤكّد أنه ليس فقط «شاعرَ مقاومة» كما دأب النقدُ التقليديُّ على تصنيفه، وإنما له أيضًا مواقفُ تأمليةٌ عديدة كتأمّله للموت والحياة والانبعاث... أو ما سمّيتُه في مناسبةٍ سابقةٍ بـ «العوالم التموزية.»

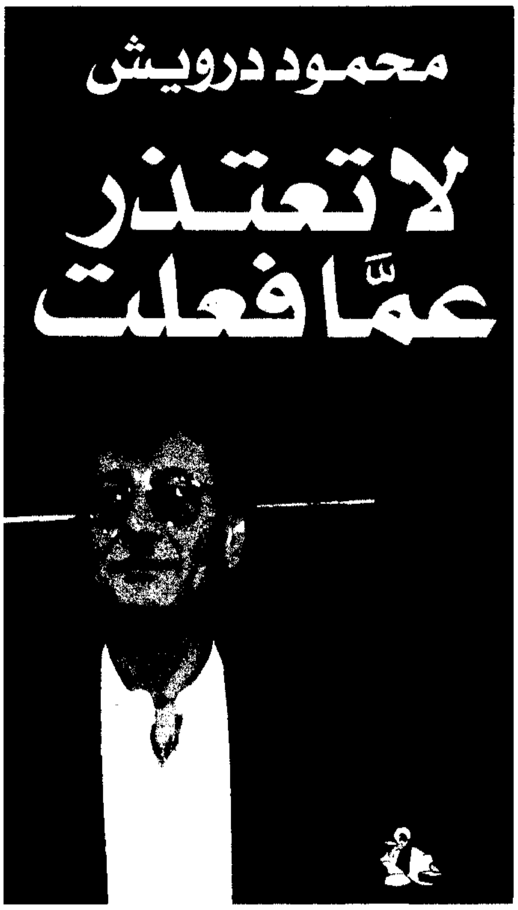
كلُّ هذه العناصر الحداثية الأصيلة خَلَقتْ لدرويش وضعًا اعتباريًا قلّما تحقّق لغيره من الشعراء. ولذلك حُقَّ أن نعتبره قامةً سامقةً في المشهد الشعري العربي المعاصر.

لبيض: وَضَعنا الأستاذ الحجام في الصورة العامة لتجربة درويش، وفتح الآفاق أمام مقاربة عناصر الجمالية في قصيدته. وقد يكون درويش قد تلبّس القضيةَ أو لبستْه القضيةُ؛ فالأمر سيّان. لكنه، بحسّه الإبداعي وبرؤيته الثاقبة، استطاع أن يورثنا، كمتلقّين، صورةً واحدةً عنه، هي صورةُ الشاعر الذي أخلص لموقفه من القضية من دون أن يخون رسالتَه كشاعر، وهي أن يبدع شعرًا لا سياسة، بل أن يجعل من القضية عنصرًا لخدمة رسالته الشعرية.

حسن مخافي: استكمالاً لما تقدّم به الحجام، أشير إلى أنّ بداية تجربة الكتابة الشعرية لدى درويش، في حدود بدايات الستينيات، صادفتْ تبلور اتجاهيْن رئيسيْن داخل المشهد الشعري العربي: الأول هو «شعرُ الرؤيا» الذي كانت تدافع عنه مجلةُ **شعر**، وعلى رأسها أدونيس ويوسف الخال؛ أما الثاني فهو «شعر الرؤية» الذي كانت تتزعّمه مجلةُ الآداب والشعراءُ الذين كانت تحتضنهم. وقد كان درويش في بداية عهده بالكتابة الشعرية أميلَ إلى الاتجاه الثاني، بالنظر إلى ارتباطه بالقضية الفلسطينية. لكنّ ما مَيَّز تطوّرَ قصيدته أنه، بالرغم من انتمائه إلى

شعر الرؤية، قد ظلّ يكتب عن القضية في ارتباطها بأسئلة الذات. فالقضية الفلسطينية في شعره لا تستكين إلى جغرافية ميتة، بل تتحوّل إلى حالةٍ وجوديةٍ تَختبر ما يعتمل داخل الذات من هواجس. وهذا ما سمح بالتبلور الحرّ لهذا الهامش الكبير الذي تحدّث عنه الحجام، والذي مكّنه من التجدّد المستمرّ في صوغ الشعر. فقد ظلّ درويش يكتب للقضية مدةً تزيد عن أربعين سنة من دون أن يَسْقط في التنميط الشعري، بل ظلّ يعطي لقصيدته في كلّ مناسبة نفسًا جديدًا وعبقًا متجددَ الروائح. وما كان للجماهيرية التي أشار إليها الحجام أن تمتدّ وتتّسع لولا ذلك التجدد المستمر وهذا الهروب الدائم من لعنة النمطية التي أَسقطتْ في حبائلها العديدَ من مجايليه ولاحقيه من شعراء الأرض المحتلّة. وسرّ التجدّد الشعري عنده كامنٌ في لغته التي تتميّز بالبساطة والطلاقة، لكنها تأتي دومًا محمّلةً بالهموم التي تعتمل داخل الإنسان العربي. وقد ساعده في تحقيق ذلك عنصران: **الأول** أنه ظلّ وفيّاً لتقليد القصيدة الموزونة، مع إدراجه للتنويعات الكبيرة التي يَسْمح بها العروضُ الخليلي، والتي أدّت بدرويش إلى استكشاف أوزانٍ لم تكن قد خطرتْ في بال مكتشفي علم العروض ومطوّريه. والعنصر **الثاني** قائمٌ في طريقة إلقائه التي جعلته يلتقي مباشرةً بالجمهور. ولعمري، فإنّ درويش هو الشاعر العربي المعاصر الوحيد الذي كانت تُفتح له مدرّجاتُ الملاعب، في حين كان الشعراء الآخرون لا يستمع إليهم سوى ثلّة من أصدقائهم وأفراد عائلتهم.

صلاح بوسريف: أميّز في تعاملي مع تجربة درويش بين مرحلتين. في المرحلة الأولى كان شعره مرتبطًا أساسًا بالقضية الفلسطينية و«ثقافة المقاومة.» إلاّ أنّ هذا الارتباط ستتخلخل بعضُ بنياته لحظةَ مغادرته للأراضي المحتلة متّجهًا نحو موسكو في دورة تدريبية، وعودته بعد ذلك إلى القاهرة، ليجد نفسَه أمام بدايات مرحلةٍ جديدة تتشكّل فيها ملامحُ كتابةٍ غائرةٍ في أعماق اللغة الشعرية، بعيدًا عن سياقات اللغة الحماسية والهتافية. وستتعمّق ملامحُ هذه المرحلة في باريس، حيث كتب **سرير الغريبة**، **ولماذا تركت الحصان وحيدًا**، و**لا تعتذر عمّا فعلت**، وجزءًا من **جدارية**. وتُعدّ هذه الأعمال، في تصوّري، من أهمّ الأعمال التي حاول أن ينتقل عبرها من مرحلة «شعر السياسة» إلى مرحلة «سياسة الشعر،» أيْ من قصيدة الثورة والمقاومة بمعناهما التقني المباشر إلى قصيدة الثورة والمقاومة بمعناهما الجمالي والشعري، لنجدَه يعطي الأهميةَ للبعد الاستعاري الذي أشار إليه الأستاذ الحجام. وفي هذه الفترة بالذات انتقلت الجملةُ الشعريةُ عنده من بعدها المباشر إلى بعدها العميق. ومن دون أن يطلّق درويش القضية، راح يضفي عليها تلويناتٍ مختلفةً، فانتقلتْ مما هو جمعيٌ إلى ما هو ذاتيّ، إذ أصبحتْ ذاتُه هي المنطلقَ في كلّ ما يجري داخل القصيدة.



ستتعمّق ملامح المرحلة الثانية في باريس حيث كتب أعمالاً مثل **لا تعتذرْ عمّا فعلت**.

اغتنت تجربةُ درويش في مرحلتها الثانية بانفتاحها الذكيّ على محاورة النصوص خدمةً لبعدٍ جماليّ يعطي القصيدةَ نفسًا ملحميًا. وفي هذا السياق يأتي حرصُه الكبير على الانفتاح على النص التوراتي، وعلى التراث البابلي، والآشوري. وتشكّل عودتُه إلى النصوص الإنسانية الأولى (**جلجامش**، **الإلياذة**، **الأوديسة**، التوراة، القرآن الكريم، ...) عودةً إلى حقيقة الوجود الإنساني، وعودةً إلى نثرية الحياة ـ وهو الشاعر المهووس بشعريته ذاتِ النبرة العالية. وأتذكّر أنني سألْتُه في ندوةٍ عُقدتْ في الرباط منذ سنوات إنْ كان يستجيب ضغوطاتِ قصيدة النثر، فأجابني أنّ ناقدًا معروفًا قرأ أحدَ دواوينه فهنّأه بتحوّله إلى كتابة قصيدة النثر! وأضاف درويش: «فوجئتُ بمقاربته، خصوصًا أنني لم اكتب سوى قصيدة الشعر الموزونة.» وأعتقد أنّ التصرّف المحكم والمرن، معًا، في الأوزان هو الذي جعل لغتَه الشعريةَ طيّعةً. كما أعتقد أنّ قيمة شعريته تكمن في صيغة تركيبه للجملة، وفي طريقة بنائه لاستعاراته، وهي طريقة مكّنتْه من بناء جملٍ كاملةٍ بأقلّ ما يمكن من المفردات وبأكبر ما يمكن من الإيحاءات.

لبيض: ما يجعل درويش شاعرًا استثنائياً أنه استطاع أن يرهن ذاتَه لمعادلة من جحيم، لكنه خرج منها سالمًا. وإنني لأحدسُ أنّ آخر ما تبدّى له وهو يصارع الموتَ هو صورةُ الوطن مجلّلاً في قصيدة. بيْد أنه، وهو الذي دخل السياسةَ من بوّابة حب الوطن، لم يكن ليتنازل عن هويته كشاعرٍ له أجندتُه المميّزة وأسئلتُه الخاصة. فراح يشيّد لنفسه موقعًا مميّزًا في خارطة المشهد الشعري العربي، لم تكن «القضيةُ» هي بطاقةَ مروره إليه، وإنما شعريتُه الدائمة التجدد والحداثة. فكان بذلك شاعرَ الوطن ووطنَ الشعر. لكنْ ما هي الوصفة السحرية التي فكّ بها ألغازَ معادلةٍ احترق بلهيبها شعراء كثيرون؟

بنعيسى بوحمالة: أعتقد أنّ الإجابة عن مدى نجاح درويش أو إخفاقه في الجمع بين المقتضى الوطني والمقتضى الجمالي قد تجد نفسَها في صميم كاريزما

الشعراء الكبار. فدرويش واحدٌ من قلّة امتلكتْ كاريزما شعريةً بامتياز، إذ لا يكفي أن يكون الشاعر موهوبًا وذكيّاً ومتابعًا لمستجدّات الشعر والمعرفة الإنسانية لكي يكون شاعرًا كبيرًا، وإنما يحتاج إلى جرعةٍ مأساوية. وقد اجتمعتْ في درويش كلُّ هذه الصفات، بما فيها الجرعةُ المأساويةُ بوصفه فلسطينيّاً يَحْمل على كاهله مأساةَ شعبه. وإنّ شاعرًا بهذه المواصفات لا يمكنه إلا أن يعْثر على مخارجَ لكثير من الإشكالات التي قد تواجهه، لكنْ ـ وكما في سِيَر المبدعين الكبار ـ لا بدّ من مواعيد تظلّ مرتهنةً بالنضج البيولوجي والفكري. وأرى أنّ موعد خروج درويش من الأرض المحتلة، وما عاشه من مواقف مأساوية لشعبٍ يُطرد من أرضه، سيعطيه إمكانيةَ صناعة قصيدة تتجمع فيها كلُّ العناصر رغم تناقضها؛ ذلك لأنّ الجرعة المأساوية تستطيع أن تولّد التآلفَ بين المتناقضات. وقد شكّل خروجُه من الأراضي المحتلة إمكانيةً مهمةً لإعادة صياغة المعادلة بين انتمائه إلى مأساةٍ تاريخية، وبين قدره كشاعرٍ يشْغله قبل كلّ شيء إنتاجُ الأخيلة والمجازات. ولذا رَفَضَ أن يتماهى مع الرأي العامّ العربي الذي صنفّه «شاعرًا للمقاومة.» وأتذكّر هنا الكتاب المهمّ الذي أصدره الناقدُ الراحل رجاء النقّاش بعنوان **محمود درويش: شاعر الأرض المحتلة**. لأشير إلى أنّ درويش، بذكائه، لا بدّ أن يكون قد انتبه ساعتَها إلى أنّ النقد سيتحوّل إلى مديح مجّاني يمنع التجربة من أن تتطوّر. وكان لا بدَّ لهذا الانتباه من أن يكون مشفوعًا بجهدٍ قرائيّ مضنٍ؛ فالمعروف عن درويش أنه قارئٌ نهمٌ للمتون الروائية، وأعتقد أنّ قسطًا وافرًا من أعماله الأخيرة بشكلٍ خاصّ لا يمكن أن يُقرأ إلاّ في ضوء استيعابه العميق للجماليات السردية.

والحقّ أنّ تجربة درويش في التوليف بين المقتضى الوطني والمقتضى الجمالي نجد لها نظائرَ في العديد من التجارب الشعرية العالمية. فالشاعر الروسي الكبير ماكايوفسكي، الذي أشعل الثورةَ بقصائده، سيُضطرّ في لحظة تمفصلٍ كبرى إلى أن يجعل الثورةَ عنصرًا من عناصر خدمة النصّ الشعري، لا العكس. كما حضرتْ فرنسا في بعدها النضالي والوطني لدى المنتمين إلى السوريالية من شعراء المقاومة الفرنسية، لكنّ حضورَ القصيدة كان أقوى. وأظنّ أنّ المرحلة الأخيرة من أعمال درويش، بدءًا من ديوان **ورد أقلّ**، شكّلتْ بدايةَ الانعطاف في تجربته من حيث التطلّع إلى الإمساك بجملة شعرية أقلّ توترًا وأكثر هدوءًا. صحيح أنّ هذه المرحلة سيشوبها نوعٌ من العياء، إلا أنه يظلّ ملمحًا طبيعيّاً جداً في مسار أيّ شاعرٍ كبير، إذ تطارده فتراتٌ بيضاءُ وخفوتُ نَفَسٍ...

بوسريف (مقاطعًا): أعتقد أنّ مسألةَ العياء لا تمثّل حقيقةً في مسار درويش لسبب بسيط، هو أنّ النص الأخير الذي نشره في **القدس العربي** بعنوان «لاعبُ نرد» جاء قويّاً جداً بالرغم من أنه كتبه وهو مقْبلٌ على إجراء العملية الثالثة في القلب. وهناك، فيما علمتُ، نصوصٌ أخرى مكتملة تركها على مكتبه تنتظر النشر. وهذا يدلّ على أنّه انتهى قويّاً كشاعر، ولم يستسلمْ للحظات الضعف التي عاشها كإنسان. ربما عنيتَ بكلمة «العياء» العياءَ البيولوجي الناتجَ عن الحالة النفسية التي كان يعيشها؛ لكنّ الرجل ظلّ قويّاً شعريّاً. بل إنه، كما يبدو، كان قد شرع في استيعاب النفَس الشعري القوي الذي يهيّئه للمرحلة القادمة التي لو كُتب له أن يعيشها لأغنى المشهدَ الشعري العربي بأعمالٍ من العيار الثقيل. غير أنه كُتب للاعب النرد أن يترجّل راحلاً بعيدًا عن التباساتنا، ممجِّدًا وضوحَه السافرَ في قصيدته التي أخبرنا فيها أنه ذاهبٌ إلى مكانٍ ما، وأنّ اللعبة انتهت، وأنّ الحظوظ لم تكن وافرةً بما يكفي. فإذا كان درويش في **جدارية قد تحدّى الموتَ**، فإنه في «لاعب نرد» قد تعايش معه واقتنع بمصاحبته... لكنْ بقوة الشاعر الحالم بأنّ ما أنتجه قادرٌ على أن يجعله خالدًا بيننا وبين من سيأتي من الأجيال.

بوحمالة: لا خلاف على ما أشرتَ إليه. وكنتُ أستعيد، وأنتَ تتكلّم، نصوصًا قويةً كـ «لاعب نرد» وديوانًا استثنائيّاً كـ **أحد عشر كوكبًا**. لكنني، بالموازاة مع ذلك، كنتُ أستحضر بعضَ النصوص في ديوان **لماذا تركت الحصان وحيدًا**، والتي تحسّ فيها نوعًا من التقريرية. وهذه الاستثناءات، بالطبع، لا تشين المكانةَ الاعتباريةَ لشاعرٍ مثل درويش، بل إنّ حالة الضعف حتميةٌ يعيشها أيُّ شاعر.

خالد بلقاسم: أولُ ما يمكن الانطلاقُ منه في إعادة قراءة نصوص درويش هو تحريرها من الصوت الإعلامي الذي زاحمها من غير أيّ سندٍ نظريّ يؤهّله لهذه المزاحمة. فكان من نتائج ذلك أن عَمّم بعضَ الأحكام القيمية السريعة: ومنها أنّ درويش عَوّل على جماهيريته، وعلى قدرته الإنشادية الخارقة، في تحديد قيمته الشعرية. غير أنني أرى أنّ الجماهيرية ليست مقياسًا شعريّاً، بل مصدرٌ خارج الشعر. علينا أن نقرّ بأنّ الشعر نخبويّ، وبأنّ المعرفة الشعرية لا تتحقّق بالتواصل «الجماهيري.» ولا مراء في أنّ الجماهيرية شكّلتْ عبئًا كبيرًا على درويش لأنها دفعتْه إلى البحث عن مخارج لتدبيرها في علاقتها بالشعر، باعتبار هذا الأخير جوهرًا إبداعيّاً لا يقاس بما هو خارج الجمالي واللغوي. أما بالنسبة إلى الإنشاد فإنني أرى أنه جسدٌ آخرُ موازٍ لجسد القصيدة، ولا يمكن أن يتحوّل بديلاً منها. ولا أعتقد أنّ درويش كان يراهن، في إقامة مجده الشعري، على عنصر الإلقاء والإنشاد. ذلك لأنه، ببصيرته وألمعيته، كان يَعْلم أنّ الخالد هو النصّ وجماليتُه، وأنّ الإنشاد لحظةُ انتشاءٍ عابرة.

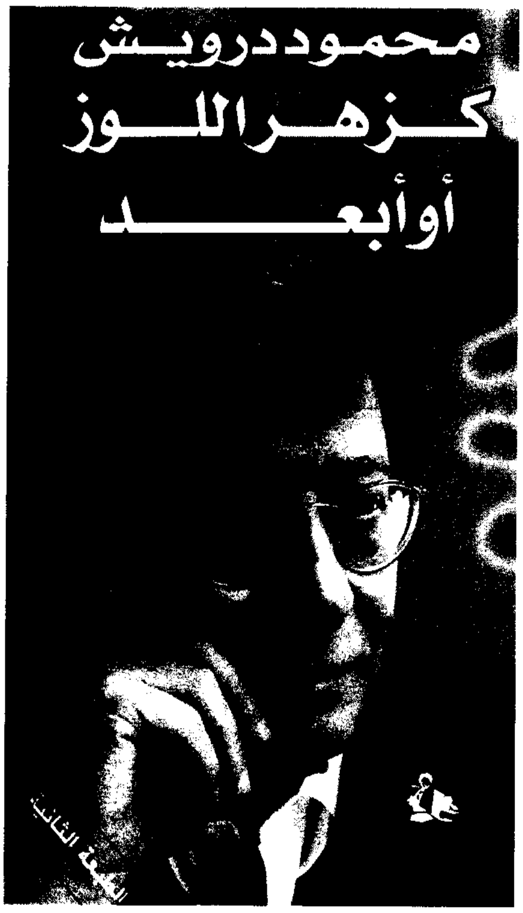
لهذا فإنّ قيمة شعر درويش لا تتحدّد بالجماهيرية والإنشاد، وإنما بقدرته على تحصينه بوعيٍ شعريّ مكّنه من الانفلات من سطوة العلاقة المعقدة التي طرحها البعدان السياسي والشعري في تجربته. صحيح أنّ القراءات الأولى لتجربته رَسّختْ صورةً عامةً عنه في الوجدان العامّ؛ كما أنّ نصوصه الأولى حملتْ هي نفسها نبرةَ السياسي بقوة؛ لكنه فيما بعد راح يخلخل هذه الصورة ليُحلّ محلَّها

صورةَ الشاعر المغامر في مسارب القصيدة بقلق الباحث عن فضاءٍ يسع أحلامه. لكنْ كيف تأتّى لدرويش خلخلة هذه الصورة؟ أولُ ما عمد إليه هو أنه راح يوسّع مفهومَ «المقاومة» وينقله من بعده السياسي الضيق إلى مقاومةٍ جماليةٍ أرحب. كما عمل على تغيير الذائقة الشعرية الجمعية من دون أن يَسقط في أيدي مَنْ أسماهم «فقهاءَ الحماسة،» محترفي إطلاق الأحكام التخوينية، ومن دون أن يخسرَ شيئًا من جماهيريته.

على أنّ أهمّ ما يميّز تجربةَ درويش هو أنه لم يصاحبْ مشروعَه الشعري بمشروعٍ نظريّ يحضنه أو يرمّم به ما لم يتحقّقْ في المُنجَز النصّي، بل جعل هذا الأخيرَ هو المختبر، وفي هذا المختبر كانت الأوعاءُ تتغيّر. وقد ذكر الإخوة مجموعة من المنجزات الكبرى في القصيدة الدرويشية، ويجدر أن أضيف إليها منجزيْن. **أولاً**: تحويلُه المنفى إلى سؤالٍ فلسفيّ من خلال ثنائيتي الحضور/الغياب والأنا/الآخر، ومن خلال السفر بعيدًا في مفهوم الهوية، ومن تأمّلٍ عميقٍ لمفهوم الحلم. **ثانيًا**: الألفة التي خلقها بين النثر والشعر، حتى إنه أعاد كتابة سيرته انطلاقًا من الألفة بين السردي والشعري، وسبق أن صدّر **كزهر اللوز أو أبعد** بقولةٍ للتوحيدي تشير إلى التقارب بين الشعر والنثر... هذا من دون أن يكون درويش مهيّأً لوضع نموذج يختزل الشعرَ أو يكون بديلاً من الوزن. فدرويش أبقى على الوزن قيمةً كبرى في جنّة الشعر، ولم يساومْ عليه كما يحلو للبعض أن يروّجوا.

الحجام: أودّ أن أوضح أنني لم أختزلْ قيمة درويش في جماهيريته؛ فأنا أميّز جيدًا بين بنيوية النص ومحيطه. ولكنّ أحدًا لا يستطيع أن يتحدّث عن قامة درويش السامقة من دون أن يشير بالبنان إلى مركزية القضية الشعبية الفلسطينية في شعره.

بوسريف: إذا عدنا إلى الحوارات التي أنجزها درويش، فسنجد أنه لا يتوانى في الإشارة إلى أنه قطع مع مرحلةٍ كان مرتبطًا فيها بالقضية، وأنه عندما أدرك أنّ الأرض سُحبتْ من تحت أقدام الفلسطينيين استقال من مهامّه السياسية وراح يقاوم من داخل قصيدته. إنها مرحلةُ الوعي الجمالي بالقصيدة، ذلك الوعي الذي لا يرتهن إلى الجمهور بل يسعى إلى إعادة تشكيل ذائقته دون الخوف من فقدانه.



صدّر **كزهر اللوز أو أبعد** بمقولةٍ للتوحيدي تشير إلى التقارب بين الشعر والنثر.

وهنا يجب أن نقرّ بأنّ درويش نجح في تغيير ذائقة جمهوره، بحيث جعله ينتقل من الهتاف الشعاراتي إلى التأمل الرصين في أوصال القصيدة. وبهذا المعنى نؤكّد أنه قَطَعَ مع القضية شعريّاً لا سياسيّاً، بدليل أنه ظلّ مهمومًا بقضايا وطنه اليومية من خلال مأساته الشخصية. ففي سيرته الشعرية **لماذا تركت الحصان وحيدًا** تبرز رمزيةُ بقاء الحصان وحيدًا في قرية غادرها كلُّ سكّانها، وهو حصانٌ لم يُخلقْ ليظلّ وحيدًا بل ليركبه فارسٌ يعيد المجدَ إلى فروسيةٍ ما، لن تكون في نظري سوى فروسية الشعر. هذا الزمن الفروسيّ، الذي كان درويش أحدَ أبطاله، ذو رهان واحد، هو رهانُ الحداثة الشعرية، التي أضحت مدخلاً أساسيّاً إلى حداثةٍ أكبر، هي حداثةُ المجتمع.

غير أنه لا يمكن الحديثُ عن رهان الحداثة الشعرية عند درويش من دون الإشارة إلى البعد الإيقاعي في قصيدته. فقد كان يتصرّف بحرية الفارس في الأوزان الشعرية، ولم يشتغلْ وفق معايير الأوزان الخليلية. والدليل هو أنّ جملته الشعرية أصبحتْ قابلة لأنْ تستوعب السردَ، ولأن تمتصّ المفردةَ فتحوّلَها من سياقها المعجمي المتداول إلى سياقها الجمالي المبنيّ أساسًا على الاستعارات والمجازات. وعليه نؤكّد أنّ خصوصية درويش تكمن في قدرته البارعة على ترويض اللغة وتطويعها لتقول في شفافيةٍ رهيفةٍ مأساتَه الشخصية، التي ستصبح مأساة شعبٍ معزولٍ ومقتول.

لبيض: تُعدّ مسألةُ الجماهيرية معطًى أساسيّاً عند درويش، ولا يمكنها أن تخرج عن صلب تفكيره. ذلك أنه، في زمن التلقّي الشعري الرديء، يتميّز درويش بزخم جماهيري يظلّ، شئنا أمْ أبينا، عمدةَ وجود الشاعر وأحدَ مقوّمات استمراره. السؤال هو: لماذا ظلّ درويش، دون غيره من شعراء الأرض المحتلة، محتضَنًا من طرف الجمهور العربي، ونجح في الآن ذاته في إنجاز الكثير من التحقّقات النصّية الحداثية؟...

بوسريف (مقاطعًا): لا أعتقد أنّ درويش كان معنيّاً بإرضاء جماهيره. والدليل أنه كان يرفض دومًا قراءة نصوص شعرية مبكّرة لديه مثل «سجّلْ أنا عربي» (بطاقة هوية)، بل كان يعتزم الانسحاب أحيانًا إذا ألحّ الجمهورُ على مطلبه. وبخصوص مسألة الجماهيرية، أشير إلى أنّ أمبرتو إيكو ألمح إلى أنّ الجماهير التي تحجّ إلى القاعات التي يحضرها شاعرٌ نجمٌ لا تَحْضر من أجل الشعر، وإنما لسماع صوته أو رؤيته أو التقاط صورةٍ فوتوغرافيةٍ له أو معه. ويَخْلص إيكو إلى أنّ الحضور من أجل الشعر، أو من أجل البعد الجمالي، يظلّ محدودًا.

الحجام: من البدهي التشديدُ على اهتمام درويش بجمهوره، لأنّ المتلقّي دائمًا مفكّر فيه. وبمناسبة الحديث عن إيكو، فعلينا ألاّ ننسى أنه خَصّص حيّزًا مهمّاً من أعماله لدراسة وضعية المتلقّي! من المؤكّد أنّ للمتلقّي أفقَ انتظار، لكنّ الشاعر الحاذق هو مَن يحاول أن يحقّقَه أو يخرقَه. وكان على شاعرٍ في قيمة درويش أن يخترقَ أفقَ انتظار المتلقّي، وألاّ يخضعَ لسلطته، بل أن يروّضَه ويجعله منقادًا إلى حسّ التجربة الجمالي والمتجدّد في كلّ حين.

أعود إلى مسألة التحوّل الدرويشي لأؤكّد أنّ بداية التحول الكبرى حدثتْ في السبعينيات. فقد شدّد درويش في أحد حواراته على أنه، وشعراءَ الأرض المحتلة، كانوا يعيشون حصارًا ثقافيّاً، وحينما كانت تتسلّل إليهم قصيدةٌ جديدةٌ لقبّاني أو أدونيس أو عبد الصبور أو حجازي كانوا يتلقّفونها ويكتبونها بخطّهم ويتداولونها من يدٍ إلى أخرى. لكنْ عندما أتيحت له فرصةُ مغادرة الأراضي المحتلة والتوجّه إلى موسكو، ومن بعدها إلى القاهرة فبيروت، بدأت الآفاقُ تتفتح أمامه، وبدأ يعيش تجربةً جديدةً يتنفّس فيها الهواء ويتواصل فيها مع الشعراء الآخرين.

لبيض: لكنْ كيف انعكستْ هذه المتغيّرات على تجربته وفتحتْ أمامها آفاقَ التحول؟

الحجام: انعكستْ في اللغة الشعرية بالأساس. وهذا الانعكاس سيظلّ يرافقه إلى آخر نصّ كتبه «لاعبُ نرد» وإلى نصّ قبله هو «سيناريو جاهز» يتحاور فيه مع إسرائيليّ وُجِد وإيّاه في حفرةٍ واحدة مع حيّة تريد أن تفتكَ بهما معًا. في مثل هذين النصّين برزتْ براعةُ درويش في صياغة لغة قادرة على استجلاء دواخل النفس بمفرداتٍ غايةٍ في الدقة والشاعرية.

مخافي: أعتقد أنّ العلاقة بالمتلقّي مرغوبةٌ عند جميع الشعراء. ولا أتصوّر أنّ الشعر شكّل مفارقةً للجمهور العربي إلاّ في حالة واحدة، هي حالة بعض شعراء الخمسينيات والستينيات المحسوبين على مجلة **شعر**: فقد كانوا يكنّون نوعًا من الاحتقار للجمهور باعتباره قاصرًا عن إدراك ما يريد الشاعرُ قولَه. والسؤال الذي ينبغي طرحُه هنا هو: هل ينبغي إرضاءُ الجمهور على حساب الشعر، أمْ ينبغي إرضاءُ الشعر ولو على حساب الجمهور؟ إنّ المسألة كلّها تتعلّق بمدى تحقيق التوافق بين المقروئية والجمالية. ويبدو أنّ درويش استطاع أن يَجْمع حوله عددًا كبيرًا من القرّاء من دون أن يفرّط قيدَ أنملة في القيم الجمالية الشعرية.

على أنني أرى أنّ النصّ الدرويشي ليس متجانسًا، إذ لا يمكن أن نتصوّر أنه كتب نصّاً واحدًا طوال خمسين عامًا. لذلك، وعلى الرغم مما يوسم به التحقيبُ من اختزالية، فإنه لا بدّ من الحديث عن محطّات كبرى في شعره. في المحطة الأولى (حتى بداية السبعينيات) كان درويش مرتبطًا بقضيته عضويّاً. لكنّ خروجه من الأرض المحتلة كشف له قارةَ الشعر العربي الجديد عن طريق الاحتكاك المباشر بالشعراء العرب، وبخاصةٍ المصريون. في هذه المحطة الثانية بدأ درويش يكتب قصائدَه الطوال، وقد ساعدتْه في ذلك النزعةُ السرديةُ التي أشرتُ إليها. فكان أن أنتج «القصيدةَ ـ الديوان،» كما هو الشأن في **تلك صورتها**... و**مديح الظلّ العالي** و**بيروت**. أما في المحطة الثالثة فثمة عودةٌ قويةٌ إلى الذات مع ديوانه **لماذا تركت الحصان وحيدًا**، حيث بدأ يكتب السيرة الذاتية الشعرية، وذلك بالرجوع إلى الطفولة. أما في المحطة الرابعة فسيشرع في كتابة قصيدة ذات امتدادٍ وجوديّ مع الآخر. لكنْ، في كلّ هذه المحطات، كان هناك نوع من التداخل بين الذاتي والموضوعي: فلا يمكن أن نقول إنّ هذه القصيدة مخصّصة لفلسطين، وتلك مخصّصة للحبّ أو الرثاء. لقد حاول درويش أن يكتب في مواضيع متنوعة، مجسّدًا مقولةَ ابن خلدون الشهيرة: إنّ الشعر علمٌ لا موضوع له.

بلقاسم: تكمن قيمةُ درويش في إقامته عند التخوم بين السياسي والشعري، الأمرُ الذي حَصّن شعرَه بوعيٍ جعله يخرج عن الصورة النمطية التي أُريدَ له أن ينحصر فيها. وأنا لا أتفق مع الأستاذ بنعيسى من أنّ العياء الذي نلمسه في بعض قصائده الأخيرة هو عياءٌ جماليّ أو تعبيرٌ عن لحظةِ بياضٍ يمرّ بها الشاعر، بقدْر ما أردُّه إلى فيضان السياسي عن الحدّ الذي يستطيع أن يحتضنه الشعرُ من دون أن يزاحمه في شعريته.

أشار أحد الإخوة إلى الإبدال الذي وقع في شعر درويش من حيث الاهتمام العميق بالإيقاع. وأودّ أن أضيف إبدالاً آخر، وهو تمجيد الصورة. فدرويش ذاتُه، عندما يتأمل تجربته، نجده يمجّد الصورة التي، على ملامستها للغموض، لا تتنكّر للمعنى. لهذا أمكننا القولُ إنّه ظلّ شاعرَ المعنى بامتياز. وهذا الحكم لا يقلّل من شأن تجربته، بل هو عنصرُ اختلافه الخلاّق: فإذا كان العديد من الشعراء عملوا على تدمير المعنى بالاشتغال على الغموض، فإنّ درويش حافظ لهذا الغموض على مَخْرج، وهو ما يعني أنه ليس غموضًا منغلقًا على نفسه.

بنعيسى: أستسمح الإخوة في أن أخوض في بعض النقط المهمّة التي أثيرت، وأبدأ بمسألة الجماهيرية. إنّ الجماهيرية جزء من نجاح درويش، بل لا يمكن أن أتخيّل درويش بمعزل عنها. فحين أتعاطى مع أدونيس مثلاً، فإنني أتعاطى معه بمنظور خاصّ ووفق استعداداتٍ خاصّة؛ أما عندما أقرأ لدرويش، فإنني أتخيّل نفسي منصتاً له في مسرح محمد الخامس أو الجامعة الأمريكية في بيروت.

السؤال الأساس في هذا الصدد هو: كيف أمكن درويشًا أن يَجْمع بين الإخلاص لجوهر الشعر، وبين توريط جمهورٍ هجينٍ في عوالمه الشعرية، جمهورٍ يجرّده درويش من هستيريته ويدفعه إلى تأمّل القصيدة باعتبارها لغةً وصورًا وإيقاعاتٍ، وليلج به عوالمَ ذاتَ مرجعياتٍ فلسفية؟ ضمن هذا السياق تقيم ظاهرةُ درويش وتنثر نجوميتَها اللامعةَ في المشهد الشعري العربي. وللتعامل معها لا بدّ من اقتراح مساريْن: **الأول** يبدأ من نقطة التحرّي عن الصلة المفترضة بين التقاليد الشفوية في الشعر العربي، وبين شاعرٍ يستثمر هذه التقاليد ليكتب نصّاً قويّاً

حاملاً لكل مواصفات الحداثة؛ شاعرٍ قادرٍ على إعادة إنتاج صورة عكاظ وكلّ الفضاءات التي كان يُنشَد فيها الشعرُ العربي القديم. المسار **الثاني** يَستحضر ذكاءَ درويش وتتبّعَه لمجريات الشأن الشعريّ والثقافيّ العامّ: فالرجل، بالرغم من نجوميته، كان أميلَ إلى العزلة؛ فعندما ينتهي الإلقاءُ والبهرجةُ الشعرية، يعود إلى ذاته للتأمل والقراءة. وهكذا، عندما تتقاطع الجماهيريةُ مع النباهة الثقافية والمتابعة الذكية لمجريات الشأن العامّ، نكون أمام ديناميةٍ خلّاقةٍ لقصيدةٍ دائمةِ البحث عن مفاصل جديدة تغْني بها تجربتها.

لقد شكّل الإنشادُ الشعري لدى درويش فرصةً لإعطاء نَفَسٍ جديدٍ للقصيدة، وفرصةً لإغناء تجربته الشعرية. ويقال إنه كان يتدرّب على الإلقاء قبل أن يأتي إلى القاعة لملاقاة جمهوره. ولقد قدّمتْ حركةُ الشعر العربي شعراء موهوبين في الإلقاء الشعري (الفيتوري، أدونيس، عبد الواحد...)، لكنّ درويش طوّر تجربةَ الإنشاد لديه وأخرجها من الهواية إلى الاحتراف، قاصدًا خدمةَ مشروعه الشعري. نخلص مما سبق إلى أنّ قراءة مشروع درويش لا يمكنها أن تغيّب عنصرَ الإنشاد؛ ذلك أن منجزه يمكن أن يُقرأ على المستوى النصّي كما على المستوى التداولي.

أما بخصوص مسألة الذاتية، فإنها تبدو لي طبيعية لكلّ المبدعين الأصيلين؛ فنهايةُ مسارهم تكون بالعودة إلى الذات. نتذكّر هنا مثال رولان بارت الذي كان يحلم بأن يخْتم حياته بكتابة نصّ في روعة **في البحث عن الزمن الضائع** لبروست. إنّ العودة إلى الذات، عند الكتّاب، عودةٌ إلى التصالح مع ما هو رحميّ وجوهري. وفي حالة درويش كنّا دومًا نقف على قدرة خارقة على الجمع بين الشخصي والحميمي، وبين العامّ والخاص. لم يَسْقط في الذاتية الخالصة أو التأريخ لذاته، بقدر ما كان يؤرّخ للهوية الشاملة والكبرى التي ينتمي إليها سياسيّاً وجغرافيّاً واجتماعيّاً.

ختامًا، أشير إلى أنّ درويش، وبعيدًا عن لحظات الضعف التي يعيشها كلُّ مبدع، يظلّ ثامنَ اسم في الشعرية العربية، بدءًا بامرئ القيس وأبي تمّام وأبي نواس والمتنبّي، وانتهاءً بالسيّاب وأدونيس وسعدي يوسف. والذي يميّز درويش أنه الشاعر الأقدر على إنتاج قصيدةٍ حداثيةٍ غايةٍ في القوة من داخل أطرٍ تقليدية. أقصد أنه من داخل النموذج التفعيلي قد استطاع، بحذقه الشعري وذكائه الفطري، أن يُبِين عن كثيرٍ من الممكنات التي تكشف عنها الشعريةُ العربية.

لبيض: أريد أن أبقى لحظةً مع الأستاذ بوحمالة لأسأله عن «البياض» الذي مرّ بدرويش. هل يعود إلى عطلٍ في التجربة الإبداعية، أمْ خارجها؟



طوّر تجربة الإنشاد وأخرجها من الهواية إلى الاحتراف، قاصدًا خدمة مشروعه الشعري.

بنعيسى: مسألة البياض أو العياء مسألة عادية عند كلّ شاعر. ولا يمكننا أن نحسمَ فنردَّ الأسبابَ إلى علّةٍ ما، بل قد يتداخل الموضوعيُّ بالذاتيّ في المسألة. وهنا أريد أن ألفت انتباهكم إلى المأزق الذي عاشه درويش إثر اتفاق أوسلو، حيث طُرح عليه الاختيارُ بين الوفاء للقصيدة أو الوفاء لإلزامات التاريخ التي اقتضت أن يكتفي الفلسطينيون بأريحا وغزّة. وهكذا تقزّم الوطنُ المحلومُ به في القصيدة على مدى سنين. هذه التجربة أثّرتْ في درويش وفي ألقه الشعري، وأدّت به إلى نوع من الصمت والبياض. لكنْ سرعان ما تبدّد كلُّ هذا وخرج إلينا درويش بنصوصٍ قويةٍ جداً بدأها بـ **أحد عشر كوكبًا**.

الحجام: يمكن الحديث عن قطيعة في شعر درويش ابتداءً من التسعينيات تحديدًا، لكنها نسبيةٌ في اعتقادي. فهناك محطّات فَرضتْ عليه العودة إلى الخطاب المباشر. في **مديح الظلّ العالي** نجده يطعّم شعرَه الراقي بلحظاتٍ مباشرة. وفي «عابرون في كلام عابر» يكتسي الخطابُ المباشرُ أهميةً بالغة، ونعْلم أنّ هذه القصيدة خَلقتْ تداعياتٍ سياسية كبرى تُوّجتْ بمناقشتها داخل أروقة الكنيست الإسرائيلي.

من مظاهر قوة شعر درويش الصورةُ الشعرية. وقد أشار في حوار عن طفولته، وفي أول كتابٍ نثريّ له (**شيء عن الوطن**)، أنه لو أسعفتْه الظروفُ لكان رسّامًا، لكنّ حالة العَوَز منعتْ والده من أن يقتني له أدواتِ الرسم، فالتجأ إلى الكتابة. والحقّ أننا إذا تأمّلنا شعرَه لتجلّى الحسُّ التشكيلي في الصورة الشعرية من خلال التعبير بالصورة الرمزية واستلهام الأسطوري.

صلاح بوسريف: أسجّل تحفظاتي عن أمور أشار إليها الإخوة. وأبدأ بتصنيف الأخ بوحمالة للشعراء، واعتباره درويش ثامنَ الشعراء العرب من الجاهلية إلى اليوم. فالحقّ أنّ هذه المسألة تحتاج إلى نوع من الانتباه، وإلاّ فأين نصنّف محمد عفيفي مطر مثلاً؟!

أشار بلقاسم إلى الضغط الإعلامي الذي لعب دورًا أساسيّاً في خلق ظواهر ليست نصّية بقدر ما هي سياسية. وهذا لا ينطبق طبعًا على درويش ـ فهو شاعرٌ لا يحتاج إلى تزكية الإعلام ـ ولكنه لم يسْلَمْ من تصنيفات الإعلام وتنميطاته.

أما بخصوص الوعي النظري المتميّز، فأعتقد أنّ درويش تمتّع به منذ خروجه من الأرض المحتلة، وبدءِ اطّلاعه على آفاق ثقافية واسعة. فكان أن اطّلع مثلاً على مجلة **شعر** ومجلة **مواقف**، ووجد نفسَه أمام سؤال الأولى عمّا سُمّي آنذاك «شعر المقاومة.» وهذا سيغيّر منظورَ درويش إلى مفهوم الشعر، ولا غرابة في أن نجده يصرّ في حواراته التالية على الإيقاع والصورة الشعرية ومعمارية النصّ الشعري.

أما في ما يتعلّق بالإلقاء، فقد كان درويش مدركًا لهذا المعطى في شعره، فكتب قصيدته ببعدٍ شفهيّ (رعويّ) أو غنائيّ أو صوتيّ، لا كتابيّ، خلافًا مثلاً لأدونيس الذي نجد بناءَ الجملة عنده كتابيّاً حتى ليصعُب أحيانًا إنشادُ قصائده (أذكر أنّ أدونيس عبّر، في إحدى أمسياته في الدار البيضاء، عن أسفه لقراءة قصيدة، معلِّلا ذلك بكونها مكتوبةً لا نصّاً للإلقاء). وينبغي ألاّ ننسى البعدَ الجماهيري السياسي الذي كان مهيمنًا في السبعينيات، والذي كان يضجّ بالشعارات وبالحضور المكثّف لرجال الأمن من أجل تفريق الجماهير الحاجّة إلى القاعة حيث يُنشد درويش شعرَه.

تحفّظي الآخر يتعلّق بالتذبذب الذي ربما اعترى القصيدةَ الدرويشية؛ فهذا قد يصيب تجربةَ أيٍّ من الشعراء الكبار. ولا عجب أنْ صرّح درويش ذاتُه في أحد حواراته بأنه لو كُتب له أن يعيد النظرَ في ما أنتجه، خصوصًا في تجربته الأولى، لحَذفَ الكثيرَ. والحقّ أنّ نصوصه الأخيرة، وبخاصة «لاعب نرد» و«القطار» والنصّ /الرسالة إلى «حماس» و«فتح» بخصوص الخلاف بينهما، كانت نصوصًا قوية؛ وكأنه أراد من خلالها أن يترك وصيّةً تحدِّد نهائيّاً اختياراتِه الشعرية.

الحجام: حسُّه النقدي، وقدرتُه على التطوّر، هما العاملان الحاسمان وراء حذفه لبعض نصوصه من ديوانه؛ بل إنه حذف مجموعةً شعريةً كاملةً كُتبتْ في الستينيات. وهذا يدلّ على خصيصة ممارسة النقد الذاتي التي يتمتّع بها، وهي التي ساعدته على التطور كما أشرنا.

مخافي: بالرغم ممّا قيل عن علاقة درويش بإنشاد شعره، فإنه لا يمكن اعتبارُه ظاهرةً صوتية. ذلك أنّه كتب «القصيدة العالمة،» أي التي تكوّنتْ لديه بفعل قراءاته. وهذا الثراءُ الثقافي شكّل مصدرًا أساسيّاً من مصادر الشعرية لديه. وعلينا أيضًا ألاّ ننسى تجربتَه الصحفيةَ التي مكّنته من بناءِ «المتلقّي المفترَض» لشعره؛ وهذا، في اعتقادي، حَسّن كثيرًا من علاقة شعره بالمتلقّي. ويمكن أن نضيف إلى هذا تجربتَه الصادمة التي عاشها طفلاً عندما طُردتْ أسرته من بيتها؛ فهذه القسوة هي التي ستشكل ما سمّاه بوحمالة «الجرعةَ المأساوية» التي ستصير خلفيةً تُسند تجربته الشعرية وتقوّيها.

أما السؤال الذي طرحه بوحمالة عن إمكانية كتابة نصّ حداثيّ من داخل الأطر التقليدية للشعر، فلا أعتقد أنه واردٌ في تجربة درويش لأنه، ببساطة، كتب نصّاً حداثيّاً من **خارج** تلك الأطر. فلا يمكن أن نعدّ كلّ مَنْ كَتَبَ التفعيلةَ شاعرًا من داخل الإطار التقليدي، بل السؤال الأصحّ الذي يجب طرحُه هو: كيف تعامل الشاعرُ مع الإطار العروضي، ولاسيّما أنّ هذا الأخير أصبح لصيقًا باللغة العربية؟ ونجيب بأنّ درويش جدّد هذا الإطارَ كليّاً، حتى إذا حاولنا أن نستقصي قصائدَه الموزونة وجدنا بحورًا كثيرةً لا وجود لها في التراث العربي، بل توصّل إليها من خلال توليفة بين مجموعة من الأوزان.

بخصوص موضوع الصورة الشعرية، أرى أنّ درويش اهتمّ بها ضمن اهتمامه الأكبر بمعمار القصيدة. فالصورة عنده قد تبدأ على مستوى الجملة، لكنها لا تنتهي إلاّ على مستوى النصّ عامةً، الأمرُ الذي يسمح لنا بالحديث عن «الاستعارة الكبرى.»

بلقاسم: أودّ أن أعود إلى قضية الوعي النظري، لأؤكّد أنّ خلفية قصيدة درويش ذاتُ جذور معرفية حَصّنتْ تجربتَه من النمطية، وشدّته إلى المستقبل. وما أريد التنصيصَ عليه هو أنه لم ينظِّر للشعر بقدْر ما أبدى إلماعات وإشارات. صحيح أنه جرّب التأملَ النظري، لكنه لم يصاحبْ تجربتَه بمشروعٍ يحتوي تصورًا شعريّاً متكاملاً. فلقد كان يحترز من أن تتحوّل التجربة إلى ممارسة ذهنية، أيْ أن يتحوّل المنجَزُ النصّي إلى محاولة تجاوبٍ مع قضيةٍ نظرية.

بوسريف: إذا عدنا إلى نصوصه الأولى لاحظنا أنها لا تتضمّن حديثًا عن الإيقاع والمجاز والصورة والسرد والتلقّي، لكنها مفاهيم ستصبح متداولة في نصوصه الأخيرة كـ **سرير الغريبة** أو **أحد عشر كوكبًا**. وهذا ما سمّاه عبده وازن «البيان الشعري في النصوص الشعرية لمحمود درويش.» وهكذا كان درويش يبثّ بيانه الشعريَ بجرعات، ولم يكن يُصْدر بيانًا شعريّاً واضحَ المعالم.

بلقاسم: لكنّ الميتا ـ شعري يظلّ دومًا منفصلاً عن التنظير المحْكم للشعر. وهذا التمييز لا بد من أخذه في الاعتبار.

مخافي: في اعتقادي أنه لا يمكن أن نربط ربطًا عضويّاً بين الوعي النظري والإبداع الشعري. سُئل مرةً يوسف الخال: لماذا لم توفَّقْ في أن تطبّق في قصائدك ما كتبتَه نظريّاً؟ فأجاب أنه ليس من الضروري أن ينجح الشاعرُ في تنفيذ ما يؤْمن به نظريّاً على مستوى الشعر. ولو قرأنا أدونيس نفسه، الذي يُعْرف بالتنظير أكثر من غيره، فسنعجز عن أن نَربط ميكانيكيّاً بين قصائده وتنظيراته: فشعره، ربما، يتميّز كثيرًا من النظريات التي طرحها!

بلقاسم: وهذا يؤكّد أنّ صوت الشعر منفصل عن الممارسة النظرية. وقد يحتاج الشاعر أحيانًا إلى «نصّ موازٍ» يتحايل به على القصيدة ويضيء عليها. وأحيانًا يعتِّم هذا النصُّ على القصيدة، لأنّ نواياها ومشروعَها النظري قد تكون أكبرَ منها.

أودّ أيضًا الإشارةَ إلى قضية قد تطعِّم مسألةَ «الذاتية» التي تمّ الحديثُ عنها سابقًا، وتتمثّل في علاقة درويش باسمه الشخصي. وقد أصبحتْ هذه العلاقة قوية

في لحظة تنامي القلق الوجودي عنده، وتجلّى ذلك في دمج اسمه الشخصي في العنوان: إذ لا يمكن أن نقرأ، مثلاً، **الجدارية** إلاّ باعتبار أنّ عنوانها الأصلي والكامل هو **جدارية محمود درويش** (اسم المؤلّف تحت العنوان). الشيء ذاته يمكن أن نقوله عن نصّ **في حضرة الغياب**: فعنوانه الأصلي هو: **محمود درويش في حضرة الغياب**. إنّ درويش في مراحله الأخيرة أصبح مفتونًا بإعادة تأمّل ذاته من خلال إعادة تفكيك اسمه حرفًا حرفًا. وكأننا بدرويش يريد أن يربط عملَه باسمه الشخصي، أو كأنه يريد أن يُلحّ على بصمته في ما ينتجه.

بوحمالة: شئنا أم أبينا فإننا ما نزال نحتاج إلى استخدام معيار المفاضلة بسبب الفوضى العارمة التي تعمّ المشهدَ الشعري العربي، وفيها يتشبّه أشباهُ الشعراء بالشعراء الحقيقيين، بل يستأسدون عليهم باحتلالهم مساحاتٍ إعلاميةً كبيرةً في الوطن العربي. إنّ عنصر المفاضلة هو الذي سَهّل علينا معرفةَ الشعر القديم. وعندما أشرتُ إلى امرئ القيس، فلأني متأكّد من أنه لا يوجد مَن يشكّ في قيمته الشعرية وأبوّته الشعرية الفعلية أو الرمزية. وعندما ذكرتُ أبا نواس، فلأني أعْلم، كما تعْلمون، أنه شاعرٌ توفّرتْ له الجرأةُ على اختراق المحرّم: وهو أمرٌ جوهريّ في تاريخ الشعر العربي. أما ذِكرُ أبي تمّام، فلأنّ أحدًا لا يعترض على قدرته الخارقة على إبداع لغةٍ شعريةٍ جديدة. وأما السيّاب فهو من الشعراء الروّاد الذين استطاعوا أن ينهضوا بمقترح نازك الملائكة حول الصيغة الجديدة للشعر العربي، ما دامت نازك لم تَملك المؤهّلات الكافية للقيام بذلك. ومع أدونيس ننتقل من أفق القصيدة إلى أفق الكتابة. أما مع سعدي يوسف فنعثر على الذكاء والنباهة في الجمع بين الإيديولوجي والشعري. ومع درويش، أخيرًا، وجدنا الإخلاصَ للقضية الوطنية، والإخلاص للقصيدة الشعرية. وإنه ليبدو لي أنّ مثل هذه المعايير أساسية لتمييز هؤلاء الشعراء، وللحكم بأنهم أرقى ما وصلتْه الشعريةُ العربيةُ على امتداد تاريخها. أنا لا أنتقص من مواهب كبيرة مثل عفيفي مطر وأمل دنقل وسامي مهدي، لكنّ هناك تفاوتات، شئنا أمْ أبينا! وجابر عصفور ذاته وجد نفسَه منذ سنة أمام الإشكال عينه حين أراد أن يجد «تخريجته» لأهمّ الشعراء العرب الأحياء: فرغم حساسيته باعتباره مصريّاً، فقد اضطُرّ تحت إكراهات المفاضلة أن يقصي أحمد عبد المعطي حجازي. فحجازي، وإنْ كان شاعرًا كبيرًا، وقدّم أدوارًا مهمةً في الحداثة الشعرية العربية، إلا أنه يعيش منذ مدةٍ حالةً من العقم لا تسمح له بأن يُدرجَ ضمن دائرة الشعراء المجدِّدين!



بوسريف: لا أعتقد أنه يمكن الارتكانُ إلى معيار المفاضلة في ظلّ التطوّرات الكبيرة التي يشهدها النقدُ العربي. فهذا المعيار هو نتاجُ سياقٍ معرفيّ خاصّ، هو سياق «الطبقات الشعرية» الذي خلقتْه ظروفٌ اجتماعيةٌ غيرُ مرتبطة بشعرية النصّ الشعري. أما أن نتمثّل بتجربة جابر عصفور، فالحقّ أنّ عصفور لا يقرّر وحده في الشعر العربي المعاصر: وإذا كان قد أقصى حجازي من دائرة أهمّ شعراء العربية المعاصرة، فلماذا أفرد له حيّزًا مهمّاً في كتابه الأخير؟ من الضروري التأكيد على أنّ عصفور يعاني مشكلة تطوير آليّات اشتغاله على النصّ الشعري العربي!

أما بخصوص الفوضى الشعرية التي أشار إليها بوحمالة، فأرى أنها مبالغٌ فيها. والتعبير الأصحّ هو القول بأنّ ثمة «هبّةً شعريةً كبيرة.» وأن تكون هناك هبّة شعرية فمعنى ذلك أنّ ثمة اختيارات شعرية تريد أن تفصح عن نفسها. قد تبدو في بعض الأحيان متهلهلة، وقد تبدو في أحيان أخرى ضحلة: لكنّ هذه الهبّة هي التي تستطيع أن تفرز شعراء كبارًا، وإنْ لم يكونوا بالعدد الذي توقّفت عنده.

بوحمالة: عندما أشرتُ إلى الأطر التقليدية للتفعيلة لم أكن أحْكم على النموذج التفعيلي بأنه نموذج «تقليدي» بالمعنى المعجمي، وإنما بالمعنى النقدي الذي يَعتبر كلَّ متشبّثٍ بالنموذج التفعيلي كائنًا محسوبًا على ذمّة تاريخ شعريّ انتهى. وفي هذا السياق لا ننسى موقفَ أنسي الحاج من السيّاب ونعتَه إيّاه بالشاعر الجاهلي والتقليدي. لا خلاف على أننا صرنا منذ أزيد من عقديْن أمام سلطة رهيبة تصف المتشبِّثَ بإطار التفعيلة بالتقليدي والماضوي، في الوقت الذي تقدّم فيه قصيدةَ النثر باعتبارها الزمنَ الشعريَ المفضّل. وفي هذا السياق أشير إلى سجال درويش في السنة الأخيرة قبل رحيله مع مجموعةٍ سمّاها «ميليشيا قصيدة النثر» بسبب ما أبداه أفرادُها من استهدافٍ لشعره وشخصه.

ما قصدتُه أنّ درويش استطاع أن يثْبت أنه، من خلال الإيقاع، بشكله الواسع والمنفتح، تُمْكن كتابةُ قصيدة أكثر تقدمًا وحداثةً من قصيدة النثر... هذه القصيدة التي خَلَقتْ فوضى حاول الصديق بوسريف تجميلَها فسمّاها «هبّةً شعرية»!

ولعمري أين تبدو له هذه الهبّةُ المباركة؟ أفي الاستسهال الفظيع في الكتابة الشعرية، أمْ في سيطرة أشباه الشعراء على المنابر الإعلامية؟ إننا، اليوم، وأمام كلّ هذا، أشدُّ ما نكون حاجةً إلى معيار «المفاضلة.» أعرف أنّ هالةً إبستمولوجيةً تحيط بهذا المفهوم، ولا أجد حرجًا في الاتفاق على مفهوم آخر. لكنّ ما يجب ألاّ نتراجعَ عنه هو التمسّكُ بمواجهة هذا الطابو «الشعري،» وعدم السكوت عن الانحطاط الذي يعيشه الشعرُ العربي. ومن ثمة ستكون لدينا القدرةُ على الإفصاح صراحةً عن حكم القيمة تجاه هذا الشاعر أو ذاك.

بوسريف: أعتقد أنّ القيمة الشعرية هي الأساس في الحكْم، في زمن أصبحتْ فيه معاييرُ الحكم فضفاضة!

بوحمالة: لا أظنّ أنه تُمْكن «مناقشةُ» الأخطاء النحوية في قصيدة النثر أو الاختلاف حولها. يجب الاعتراف بأنّ هناك مذابحَ تقام في المشهد الشعري نهارًا جهارًا، ولا يمكنني أن أطمئنّ إلى شخص يدّعي أنه شاعر من دون أن يكون له وعيٌ لغويٌّ يسنده في تجربته!

أعود إلى الرؤية التموزية التي أشار إليها الأخ علال لأشير إلى أنّ درويش ينتمي إلى فترة الستينيات التي شهدتْ نهاية الرؤية التموزية، وفتحت الأفقَ الشعري على رؤًى أخرى يمكن أن نختصرها في ثلاث أساسية أصبحتْ متنفّذةً في الشعر العربي: الرؤية النرسيسية، والرؤية الديونيزوسية، والرؤية الأرفية. ومن مفارقات المشهد الشعري العربي أنّ أدونيس، مثلاً، الذي يبدو منحازًا إلى الرؤية التموزية، قد ينفتح في قصائد عديدة على الرؤية الأرفية. لكنّ المثير في تجربة درويش هو تشبّثها الدائم بالرؤية التموزية التي كانت قد استُنْفدتْ لغويّاً ومجازيّاً وأسطوريّاً. ومع ذلك فقد استطاع، من داخلها، أن يقترح علينا نصّاً متقدّمًا وحداثيّاً. وهذا الأمر لا يتأتّى إلا للشعراء الذين يَمْلكون حدسًا زائدًا وذكاءً لامعًا.

الحجام: أودّ الإشارة إلى أنّ التجربة التي خاضها درويش في نصوصه الأخيرة التي التصقتْ باسمه الشخصي، كما سبق للأخ خالد أن ألمح، ليست جديدة، بل بدأها في منتصف السبعينيات: ففي قصيدة «جنديّ يحلم بالزنابق البيضاء» نجد ذكرًا مباشرًا لاسم محمود.

أعود إلى مسألة الوعي النظري. فالمتأمّلُ للمنجَز الشعري الدرويشي يدرك أنّ درويش لا يقدّم كلّ ما لديه إلى القارئ في لحظة واحدة. وأعتقد أنّ أهمّ تقليعاته النقدية تمثّلتْ في حواراته، إضافة إلى ما كتبه في نهاية الستينيات بعنوان **شيء عن الوطن**، و«أنقذونا من هذا الحب القاسي.» ومثل هذه الخرجات النقدية، إذا صحّ التعبير، كان يبغي درويش من ورائها تصحيحَ بعض المفاهيم النقدية، أو تأطيرها داخل سياق تجربته الذاتية أو تجربةِ الشعر العربي عامةً.

مخافي: أستأذنكم في العودة إلى قضية علاقة درويش بقصيدة النثر لأؤكّد أنه عندما تحدّث عن «ميليشيا قصيدة النثر» لم يكن يقصد موقفًا عدائيّاً من هذه القصيدة بقدر ما كان يُصدر موقفًا من بعض كتّابها. والدليل على العلاقة الوثيقة بينه وبينها ما صرّح به، في حوار أجراه معه الأستاذ حسن نجمي السنةَ الماضية، من أنه قارئٌ نهمٌ للماغوط ولأنسي الحاج. أما على مستوى الإبداع، فنلاحظ أنّ علاقة درويش بالنثر قديمة تجلّت بالأساس في عناوين قصائده ودواوينه مثل «سرحان يشرب القهوة في الكافيتريا» و«أحمد الزعتر» التي لا يختلف اثنان على النفس النثري الذي يجلّلها. وفي أعماله الأخيرة حاول أن يقترب من قصيدة النثر ليس فقط باعتماده على المتقارب والمتدارك، ولكنْ أيضًا بتكسيرهما عن طريق التدوير اللفظي، وهو ما يوحي بأنه كان يقيم نوعًا من التصالح بين القصيدة الموزونة وقصيدة النثر. وإذا استحضرنا المجهود اللغوي والبنائي والتشكيلي في نصوصه أدركنا أنه لم يكن يؤمن بالحدود في القول الشعري ولا بالتصنيفات الأكاديمية القاسية.

لبيض: في الختام أشكركم، باسمي الخاص وباسم الآداب **و«بيت الشعر» في المغرب، على ما تفضّلتم به من أفكار وقضايا لا محالة أن نجد، في فرصة قادمة، إمكانيةً أكبرَ لمقاربتها. وإلى أن تحين تلك الفرصة أقول لكم إنّ في قصائد درويش «ما يستحقّ الحياة،» وما يستحقّ كلُّ هذا الحبّ الذي نغمره بها.**

الدار البيضاء

علال الحجام
أستاذ جامعي في جامعة الأخوين، إفران، وشاعر.

حسن مخافي
أستاذ جامعي في كليّة الآداب، مكناس، وناقد.

صلاح بوسريف
شاعر وناقد.

بنعيسى بو حمالة
أستاذ التعليم العالي، ناقد.

خالد بلقاسم
أستاذ جامعي، ناقد، عضو الهيئة التنفيذية لـ «بيت الشعر بالمغرب.»



خواطر عربي غاضب

عن المذكـــرات وكـــتـــابتـــهـــا (٢)

أسعد أبو خليل*

... والحديثُ عن المذكّرات يجب أن يتطرّق إلى مذكّرات عبد الرحمن بدوي في جزءيْها. هذا الفذّ الموسوعيّ، ماذا تقول عنه؟ أتقول إنه في السياسة رجعيٌّ مع ميلٍ إلى الفاشية؟ أتقول ذلك وتكتفي؟

لا، بل يستحقّ أكثرَ من ذلك. ذلك أنّ تأثيره في الثقافة العربية أكبرُ ممّا يُدرك البعض، وإنْ كنّا نعيش في عصرٍ يسيطر فيه الوليدُ بن طلال على الثقافة: عصرٍ أهدى فيه محمد عابد الجابري (الذي كتب مذكّراتٍ لا تُقرأ لأنه لا يَسْبُر غورَ نفسه كما يقتضي هذا النوعُ من الكتابة) الأميرَ طلال بنَ عبد العزيز آخرَ كتبه!

كتب بدوي أولَ مؤلَّفٍ عن الوجودية في العالم العربي، وجعل من الوجودية موضةً فكريّةً في مصر ما قبل الثورة. ثم إنه نبش في التراث، فانتقى منه ما يَخدش التقليديَّ والسائدَ، مسدْيًا لنا بذلك خدماتٍ جلّى. لم يصدّقْ يومًا أنّ مَن تمنطقَ فقد تزندق... وإنْ تزندق فعلاً. آمن بالعقلانيّة وإنْ شطح (لكنّ شطحه لم يكن صوفيّاً). عَرّف القرّاءَ العربَ إلى ما لم يدركوه عن تراثهم: فقد نَشر في الإلحاد، وفي الصوفيّة، وفي التراث العقلاني، وفي غير ذلك، قبل عقودٍ من كتاب حسين مروّة المهمّ، **النزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية**.

كما أنّ بدوي ترجم الكثيرَ: عن اليونانية، والألمانية، والفرنسية، والإنكليزية. غير أنّ ترجماته (وخصوصًا عن الألمانية) لم تكن دقيقة. فلقد علّم نفسَه عددًا من اللغات وزها بذلك زهوًا كبيرًا، إلاّ أنّ التعلّم الذاتي للغات يبقى ناقصًا ولا يؤهّل صاحبَهَ للترجمة أبدًا؛ ثم إنّ اللفظ (قبل عصر الكمبيوتر والتسجيلات) يبقى غائبًا. ومثالُ ترجمة سليمان البستاني لـ **إلياذة هوميروس** بالغُ الدلالة: فقد أصرّ البستاني على تعليم نفسه اليونانيّة، فترجم الإلياذة قاموسيّاً، كلمةً كلمةً، فكانت النتيجة كتابًا شعريّاً جديدًا، لا ترجمةً للملحمة (وهي، بالمناسبة، غيرُ ملحمة يحيى جابر في رثاء رفيق الحريري، وفيها بزَّ هوميروس طبعًا).

كان بدوي ينجذب إلى نظريات خرافية ومؤامراتية، بالرغم من عبقريته: فمثلاً روى لي الراحل محسن مهدي[1] أنه كان في زيارة إلى باريس في الثمانينيات، والتقى بدوي هناك، فلاحظ أنه طربٌ وجذلٌ على غير عادته، فسأله عن السبب. «وجدتُها، وجدتُها،» ردّ بدوي، مضيفًا أنه عثر على «دليل» على أنّ جمال عبد الناصر كان يهوديّاً، وأنّ ذلك هو ما يفسِّر أسبابَ الهزائم العربية (هناك في المعارضة السعودية، بالمناسبة، مَن يعزو طامةَ آل سعود إلى أصلٍ يهوديّ مزعومٍ للعائلة، فتأمّلوا).

❖❖

نشر بدوي مذكّراته في جزءين قبل سنواتٍ فقط، أيْ قبل وفاته بسنواتٍ قليلة. المذكّرات أخّاذةٌ وجذّابةٌ، من دون أن يدري هو نفسُه ذلك ربّما، وإنْ شابها تطويلٌ في وصف المدن والبلدان. وهي تعبّر عن شخصيّة فذة وغريبة الأطوار. فهو مثلاً يتحدّث عن لقاءاته الغرامية في أوروبا. تقرأ ذلك وتضحك: تتصوّر بدوي، بشخصيّته القاسية والغارقة في الإكاديمية، في لقاءٍ غراميٍّ يقصّ على المحظوظة تاريخَ الفلسفة اليونانية أو الشعر الصوفي!

كان بدوي، في مذكّراته، صريحًا ونزقًا وعصبيّاً وغاضبًا ومنتقمًا وصارخًا ورجعيّاً. أيْ إنه كان كما هو في الحقيقة، من دون تجميل. لم يرحمْ أحدًا؛ وهذا أمرٌ حسنٌ لأنّ الصراحة نادرةٌ في المذكّرات العربيّة أو في غيرها أيضًا (تقرأ مذكّرات كريم مروّة، على سبيل المثال، فلا تصدّق الكثير؛ وهو يريد أن يقْنعكَ بأنه كان صديقًا للكلّ من دون استثناء، في اليمين الفاشي اللبناني وفي الوسط الشيوعي العربي).

نعم، كان بدوي في مذكّراته قاسيًا صارمًا في أحكامه، وإنْ كان بعضُها صائبًا وثاقبًا مثل حُكْمه في بيار الجميّل. وهناك نقمةٌ باديةٌ فيها. غير

❖ ـ أستاذ العلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا ـ ستانسلوس.

١ ـ شغل مهدي منصبَ أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة هارڤرد، وكتب واحدًا من أكثر الكتب جدّةً في فلسفة ابن خلدون، بالإضافة إلى دراساتٍ في الفارابي، وفي تاريخ **ألف ليلة وليلة**.

أننا لا نستطيع أن نلومَه: فالحياة الجامعية في العالم العربي تشكو من سطوةٍ مخابراتيةٍ وحكوميةٍ قاتلة (وإيّاك أن تظنّ أنّ الجامعات الخاصة أفضل حالاً: فالجامعة الأميركيّة في بيروت، مثلاً، تُدار كأيّ مكتبٍ حكوميّ في عهد الاستعمار، و«الرجل الأبيض» الأميركي هو الذي يقرّر بالرغم من مرور سنوات على استقلال لبنان الرسمي أو المزعوم). فكيف لا تعبِّر مذكّراتُ بدوي عن مرارةٍ حيال ما لاقاه من صعوباتٍ ومؤامراتٍ جامعية لم تتوقّفْ بالرغم من تدريسه في عدد من الجامعات العربية؟! في هذه الجامعات عليكَ ان تقبلَ بأن يكون رئيسُك أقلَّ كفاءةً وذلك لأنه (والرؤساءُ غالبًا ذكور) على علاقةٍ خاصةٍ بدوائر القرار البوليسي والعسكري والاستخباراتي؛ وفيها يتحوّل المدرِّسُ إلى مُخْبر وكاتبِ تقارير.

❖❖

الحكْم الإيديولوجي الصارم على بدوي مجْحف. فللرّجل ما له، وعليه ما عليه، ولكنْ يبقى أنه فَتحَ آفاقًا وعرّف جمهورًا واسعًا إلى بعض المدفون في التراث العربي. ولو كان الأمرُ بيد المؤسّسة الدينية في بلادنا، لما قرأنا ـ أو لما فُرضَ علينا ـ إلاّ الغزالي وابن تيميّة (والأخير رجعيّ ولكنه فذٌّ من الطراز الأول ويصلُح لكتابة البيان السياسي). صحيح أنه تعلّم على يد مستشرقين، وتقلّب بين تأييد الاستشراق والتنديد به، ولم يبلورْ نقدًا منهجيّاً له على ما فعل عبداللطيف طيباوي،[١] إلا أنه غاير المستشرقين في تقييم الفلسفة العربية ـ الإسلامية.[٢] ففي حين يكرّر الاستشراقُ المعادي للعرب والمسلمين أنّ الفلسفة المذكورة لم تأتِ بجديد، وأنها نَقلتْ واقتبستْ من اليونان فحسب (وهذه مقولةٌ تكرّرتْ على يد بعض دارسي لبنان من خرّيجي الاستشراق، مثل شارل مالك وماجد فخري)، أثبت محسن مهدي وشارل بتروث وغيرُهما أنّ هناك جدّةً في الإسهامات العربيّة ـ الإسلامية في حقل الفلسفة، وبات هذا الحكْمُ هو السائد اليوم في حقل الدراسات الفلسفية الغربية. وليو شتراوس (الذي ألمّ بالعربية كما روى لي زميلُه في جامعة شيكاغو ليونارد بايندر) كان معجبًا جدّاً بالفارابي وأصرّ على إدراجه في كتابه عن تاريخ الفلسفة السياسية لأنه تأثّر بإعجاب ابن ميمون به (سمّاه المعلّم الثاني). واليسار مخطئ في هذا المجال: فالدوغمائية الجدانوفية (المانويّة في تقسيمها الصارم) حكّمت التقييمَ اليساري للتاريخ والتراث؛ وهذه السمة أثّرت مثلاً في الكتاب المهمّ لحسين مروّة عن **النزعات المادية** (وإنْ كان هذا الكتاب أكثر جديةً وجدّةً ورحابةً من ذلك الكتاب السهل والتبسيطي في تبنّيه للابتذال الاستشراقي، عنيتُ كتابَ أدونيس: **الثابت والمتحوّل**). والنتاج الفكري الغني لا يستقيم من دون إتاحة المجال أمام تصارع وتعارض بين التيارات والنزعات. وكان أقطاب اليسار في القرن التاسع عشر يرحّبون (ويرحّبْن) بالمنازعات الفكريّة، كما فعل أيضًا فرح أنطون مع محمد عبده.[٣]

❖❖

كان بإمكان عبد الرحمن بدوي في عالمٍ عربيّ مختلف أن يدير مركزًا للدراسات الفلسفية في واحدةٍ من الجامعات العربية. وكان بإمكان مذكّراته أن تكون أقلّ مرارةً لو لم يتعرّضْ لما تعرّض له من إهمالٍ وإجحافٍ وإهانة، ولو لم يعشْ ليرى التكريمَ الرسمي والشعبي لزائرٍ مستشرقٍ لمجرّد أنه «الرجل الأبيض،» ولو لم تَحْكُم مخابراتُ العالم العربي جامعاته. هذا الواقعُ المريرُ يفسّر مرارةَ بدوي وغضبَه، ويستدعي مرارةً وغضبًا إضافيين.

أقول ذلك بالرغم مع اختلافي العميق مع سياسة بدوي وشخصيته.

وللحديث صلة.

كاليفورنيا

---

١ ـ مؤرِّخ فلسطيني شبه مجهول. لم يتركْ لنا مذكّرات، ولكنه ترك تاريخًا لبلادنا، وكتابًا جديرًا بأن يترجمَ إلى العربية. في هذا الكتاب جمع طيباوي مراجعاتٍ لكتبٍ عن الشرق الأوسط والإسلام. وقد نقد طيباوي الاستشراقَ، ونقضَه بقوةٍ وفعّالية. وكتاباته النقديّة في الستينيات سبقتْ، في حقيقة الأمر، كتابَ **الاستشراق** لإدوارد سعيد.

٢ ـ تسمية «العربية ـ الإسلامية» في الإشارة إلى الحضارة ضرورية. ذلك لأنّ صفة «العربية» وحدها غيرُ دقيقة لوجود كثيرين أسهموا فيها من غير العرب، خصوصًا في حقل الفلسفة؛ كما أنّ صفة «الإسلامية» غير دقيقة هي أيضًا لأنها تُجْحف في حق الإسهامات المهمّة لغير المسلمين.

٣ ـ في مقابلة مع يوسف شاهين، سألته جيزيل خوري عن شخصياتٍ كان يودّ إخراجَ أفلامٍ عنها. أجابها أنّ محمد عبده كان يستحقّ فيلمًا خاصّاً. سألته جيزيل: من هو عبده؟! وجيزيل هي نفسُها التي تُذْكر الصحافةُ العربيةُ، زورًا، انها اختيرتْ من قبل **نيويورك تايمز** أفضلَ صحافية عربيّة (وكأنّ هذه الجريدة تدير انتخاباتٍ ومسابقات).



سهيل إدريس

كـــــــريم مــــــــــــروة*

سـهيل إدريس ومجلة الآداب والمعجم الذي يحمل اسم **المنهل** ودار الآداب هي أسماء متعددة، لكنها تشير إلى/ وتعبّر عن/ شخصية أساسية واحدة هي شخصية سهيل إدريس. ولعلّ الفصلَ بين أيٍّ من هذه الأسماء والاسم الأساسي فيها سيكون فصلاً تعسفياً. إلاّ أنّ سهيل إدريس هو أديبٌ في الدرجة الأولى، أيْ روائيّ، وكاتبُ قصة، وناقدٌ أدبيّ. وهو واحدٌ من أكثر الذين تَرجموا عن الفرنسية رواياتٍ ومسرحياتٍ وسيرًا ذاتيةً وكُتُبَ نقدٍ لكبار الكتّاب، وفي مقدّمتهم جان بول سارتر. لكنّ الذين يعرفون سهيل إدريس معرفةً كاملةً وشاملةً يروْن إليه أكثرَ من روائيّ وكاتب قصة. إذ هو توقّف عن الكتابة في هذا الجنس الأدبي منذ زمن طويل، وتفرّغ للعمل الثقافي: نشاطًا متعدّدًا، ومنابرَ متعددةً، وموقعًا في هيئات ثقافية متعددة. ولذلك فإنّ أهل الثقافة يروْن إليه ـ قبل صفته التي يحبّها كمبدع روايةٍ وقصةٍ وكمترجم لأعمالٍ أدبيةٍ كبيرة ـ كمنشئٍ لواحدةٍ من أهمّ المجلات الأدبية العربية (مجلة الآداب)، وكمؤسّسٍ لدار نشرٍ هي واحدة من أهمّ دُور النشر العربية (دار الآداب)، وكصاحب معجم (**المنهل الفرنسي - العربي**) هو من أهمّ القواميس.** وهي، لعمري، منجزاتٌ كبيرةٌ تعطي سهيل إدريس مكانتَه المتميّزةَ في الحياة الأدبية العربية.

ورغم أنني لا أزعم لنفسي القدرةَ والكفاءةَ والمهمةَ التي هي للنقّاد الأدبيين، إلا أنني، كقارئٍ وكباحثٍ عن المعرفة وكمثقفٍ بالمعنى العامّ للكلمة، أسمح لنفسي بأن أساهم في تقديم قراءتي لسهيل إدريس ولسيرته الأدبية والثقافية عمومًا، مستندًا في ذلك إلى معرفتي به التي تمتدّ إلى خمسة وخمسين عامًا على وجه التحديد. وكانت بداية معرفتي به في الجامعة اللبنانية في العام الدراسي ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣، عندما كنتُ طالبًا في فرع الآداب في دار المعلّمين العليا، وكان هو أستاذًا للأدب المقارن فيها، إلى جانب مجموعةٍ من كبار أساتذة الأدب، الذين كنتُ مع زملائي الطلاّب نتعلّم منه ومنهم ومن إرشاداتهم ومن ثقافتهم كيف نشقّ طريقَنا إلى الأدب. إنهم، إلى جانب سهيل إدريس، جبّور عبد النّور وأنطون غطّاس كرم وبطرس البستاني وبهيج عثمان. وكنّا، نحن طلاّبَ فرع الأدب العربي، في معظمنا، قادمين إلى دار المعلّمين العليا من التدريس في الصفوف الابتدائية والمتوسّطة، بعد حصولنا على الشهادة الثانوية التي تؤهّلنا لدخول الجامعة. لذلك لم نكن طلاّباً عاديين؛ أيْ إننا كنا قد بدأنا نمارس منذ سنّ مبكّرة علاقتَنا المعقّدة بالحياة وبصعوباتها. وكنّا قد بدأنا، منذ وقتٍ مبكّرٍ أيضًا، نقرأ باللغتين العربية والفرنسية الأعمالَ الأدبيةَ الكبرى، القديمةَ والحديثة، ونتابع ما يُنشر من أبحاث أدبية في مجلات **الهلال** و**الرسالة** و**الثقافة** و**المكشوف** و**الأديب** و**الطريق** و**الكاتب المصري**، وكذلك في المجلاّت والصحف اليومية والأسبوعية في لبنان وفي مصر، على وجه التحديد. وكنا نتابع بشغفٍ السجالاتِ التي كانت تجري بين التيّارات الأدبية والفكرية المختلفة حول شتّى القضايا الأدبية، والقضايا الثقافية في شكل عامّ. ولذلك كان من الصعب على أساتذتنا أن يَفْرضوا علينا آراءهم من دون نقاش. وكان عليهم، بسبب ذلك، أن يأتوا إلى طلاّبهم في كامل الاستعداد للنقاش. لكلّ هذه الأسباب مجتمعةً، كانت الدراسة في تلك الظروف عظيمةَ المتعة والفائدة بالنسبة إلينا، وإلى تكوّن شخصياتنا وتعمُّق معارفنا واتّساعها. وبهذا المعنى فإنّ ذلك العام الدراسي اليتيم في حياتي هو من أجمل ذكرياتي.

أَذْكر في هذا السياق أنّ أستاذنا سهيل إدريس طلب منّا ذاتَ يوم أن يقدّم كلٌّ منا بحثًا في الأدب المقارن، استنادًا إلى ما كان بدأ يعرفه عن قراءاتنا باللغتين العربية والفرنسية. يومَها قدّمتُ بحثًا تناولتُ فيه نمطَ كتابة القصة عند كلٍّ من الأديب المصري محمود تيمور والأديب الفرنسي غي دوماپاسان. وكنتُ قد قرأتُ لكليْهما عددًا كبيرًا من القصص القصيرة. تحفّظَ أستاذي سهيل إدريس عن بحثي وعن هذا الاختيار في الأدب المقارن. لكنني كنتُ مقتنعًا باختياري. ولم أعرفْ بالضبط إذا كان في تحفّظه يومذاك يريد امتحانَ معرفتي بالموضوع وامتحانَ مقدرتي على الدفاع عن خياري، أمْ أنّ تحفّظه كان لسببٍ آخر. ولم تتَحْ لي فرصةُ العودة إلى هذا الموضوع مع أستاذي بعد أن نشأتْ بيننا صداقةٌ حميمةٌ

* ـ كاتب من لبنان.

** ـ اشترك إدريس مع جبّور عبد النور في تأليف **المنهل الفرنسي ـ العربي** قبل أن يستقلّ به إدريس منذ عقود. وقريبًا يصدر **المنهل العربي ـ الفرنسي** من تأليف د. سهيل إدريس وبمشاركة الشهيد د. صبحي الصالح. كما يصدر خلال أعوام قليلة **المنهل العربي ـ العربي** من تأليف د. سهيل إدريس ورئيس تحرير الآداب، وبمشاركة د. صبحي الصالح. (الآداب)

ابتداءً من أواخر ستينيات القرن الماضي حتى الأعوام الأخيرة من حياته، رغم ندرة لقاءاتي به بسبب مرضه، الذي قاده قسرًا إلى مغادرة الحياة قبل الأوان. إلاّ أنّ صديقي سهيل إدريس فاجأني بعد أربعين عامًا من ذلك التاريخ (١٩٩٣) عندما كنا نسافر معًا إلى تونس، كلٌّ منا في مهمّةٍ معيّنة، حين أبلغني، وأنا أذكّره باختلافي معه حول بحثي المشار إليه في الأدب المقارن، أنه قادمٌ إلى تونس للمشاركة في مؤتمر حول الأدب المقارن، وأنّ بحثه يتناول كلاً من محمود تيمور وغي دوموپاسان. وكان ذلك، بالنسبة إليّ، أمرًا مثيرًا لدهشتي ولسعادتي. وكان، في الوقت عينه، مثارَ تقديرٍ لأستاذي الذي أراد، ولو بعد أربعين عامًا، أن يقدِّم لي تقديرَه لجهدي البحثي المبكّر في الأدب المقارن، من دون أن يَخْلُق عندي غرورًا مبكّرًا. وكان ذلك تفسيرَه المتأخّر لما بدا لي، في ذلك الحين، تحفّظًا منه عن بحثي المشار إليه. كنّا في ذلك التاريخ قد أصبحنا صديقين حميمين. وكنتُ من المدمنين على قراءة مجلة الآداب، ومن المدمنين على اقتناء الكتب الصادرة عن دار الآداب، ومن المتابعين باهتمامٍ لنشاط صديقي سهيل إدريس في اتحاد الكتّاب اللبنانيين وفي مُجمل نشاطه في ميدان الثقافة على الصعيدين اللبناني والعربي.

◆◆◆

وُلد سهيل إدريس عامَ ١٩٢٥ في بيروت من أبٍ يقال إنه مغربيُّ الأجداد، ومن أمٍّ تنتمي إلى أسرةٍ بيروتيةٍ عريقة. كان الأب إمامَ مسجد، لكنه كان يمتهن التجارة أيضًا. تلقّى سهيل دراسته الابتدائية في كلّية المقاصد الإسلامية في بيروت، التي كان يديرها الإعلاميُّ والسياسيُّ اللبنانيُّ المعروف عبد الله المشنوق. في عام ١٩٣٦ اختاره مديرُ الكلّية مع عدد من زملائه الطلاّب للالتحاق بكلّية «فاروق الشرعية» (نسبةً إلى الملك فاروق الذي كان يُنْفق على الكلّية). أصبح سهيل في هذا المعهد الديني شيخًا، وارتدى الزيَّ الديني طوال خمسة أعوام، لكنه تخلّى عنه بعد تخرّجه عام ١٩٤٠. أنهى دراسته الثانوية سنة ١٩٤٢، والتحق في العام التالي بمعهد الحقوق التابع لجامعة القدّيس يوسف اليسوعية، لكنه لم ينجحْ في دراسته بسبب اضطراره إلى العمل لكسب رزقه نظرًا إلى تدهور الوضع الاقتصادي للعائلة. فتخلّى عن دراسة الحقوق، وبدأ في مزاولة العمل الصحفي في جريدتيْ **بيروت** و**بيروت المساء**، ثم في مجلّتي **الصيّاد** و**الجديد**، واستمرّ يعمل في الصحافة من عام ١٩٤٣ حتى عام ١٩٤٩. وكان في تلك الفترة ينمّي مواهبه الأدبية، وبدأ ينشر في المجلات بعضَ أبحاثه الأدبية وقصصه القصيرة، أولاً في مجلّتي **المكشوف** و**الأديب** اللبنانيتين، ثمّ في مجلتّي **الصباح** و**النقّاد** السوريتين.

ترك العملَ في الصحافة في عام ١٩٤٩ وسافر إلى باريس للإعداد للدكتوراه في الأدب، التي حصل عليها سنة ١٩٥٢ (وكان موضوعُها «القصة العربية الحديثة والتأثيرات الأجنبية فيها من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٥٠»). أنشأ بعد عودته إلى بيروت مجلة الآداب سنة ١٩٥٣ بالاشتراك مع صديقيْه بهيج عثمان ومنير البعلبكي صاحبيْ دار العلم للملايين. وفي العام ذاته عُيّن أستاذًا للأدب العربي الحديث في الجامعة اللبنانية التي كانت قد أُنشئتْ قبل سنتين. كما عُيّن أستاذًا للترجمة والتعريب والنقد في كلّية المقاصد الإسلامية في بيروت. أنشأ مع صديقيْه رئيف خوري وحسين مروّة جمعية «القلم المستقل» التي انشقّت عن جمعية «أهل القلم» بسبب خلافات. وفي عام ١٩٥٦ استقلّ بمجلة الآداب عن شريكيْه السابقيْن فيها. وكان أبرزُ نشاطه الثقافي في تلك الفترة يتمّ من موقعه كمسؤولٍ عن العمل الثقافي في جمعية المقاصد الإسلامية، إذ دعا عددًا من المثقفين العرب لإلقاء محاضراتٍ ومناظراتٍ في الجمعية. وكان من أهمّ المناظرات التي نظّمها تلك التي جرت بين طه حسين ورئيف خوري: الأول يدعو إلى الأدب من أجل الأدب، أيْ إلى تحرير الأدب من أية وظيفة سياسية أو اجتماعية؛ والثاني يؤكّد أنّ الأدب مسؤولٌ وأنّ وظيفته هي في خدمة الإنسان والحياة.

في عام ١٩٥٦ أنشأ سهيل دارَ الآداب للنشر بالاشتراك مع صديقه الشاعر نزار قبّاني، لكنّ قبّاني اضطرّ سنة ١٩٦١ إلى الاستقالة من الدار بسبب تعارض ذلك مع وظيفته كدبلوماسيّ سوريّ. انتُخب سهيل عام ١٩٦٧ أمينًا عاماً مساعداً لاتّحاد الأدباء العرب، وأمينًا للّجنة اللبنانية لكتّاب آسيا وأفريقيا. في السنة التالية شارك مع قسطنطين زريق ومنير البعلبكي وأدونيس وجوزيف مغيزل في تأسيس «اتحاد الكتّاب اللبنانيين» وانتُخب أمينًا عاماً له ثلاث مرات في فترات مختلفة.

◆◆◆

هذه هي، باختصار، سيرةُ هذا الأديب اللبناني الكبير سهيل إدريس. وهي تشير في محطّاتها الرئيسة إلى شغفه بالنشاط الثقافي العام، وإلى أهمية المنابر الثقافية التي أنشأها، وحوّلها بجهده الخاصّ إلى مراكز مهمة لالتقاء المثقفين، وإلى مراكز مهمّة لنشر إبداعاتهم في ميادينها المختلفة. ويُجْمع المثقفون العرب، والأدباءُ منهم على وجه الخصوص، على تقييم الدور الكبير الذي لعبه ولعبتْه مجلةُ الآداب بإشرافه منذ تأسيسها في نشر نتاج الأدباء العرب من شتّى البلدان، وفي السجالات المهمّة التي تمت على صفحاتها وأغنت الثقافةَ العربية. صحيح أنها لم تكن تقوم وحدها بهذا الدور: فقد سبقتْها إليه كلٌّ من مجلة **المكشوف** لمؤسّسها فؤاد حبيش، ومجلة **الأديب** لصاحبها ألبير أديب، ومجلة **الطريق** العريقة لمؤسّسها أنطوان ثابت، ومجلة **الثقافة الوطنية** التي وُلدتْ قبل عام واحد من صدور مجلة الآداب وكان يشرف على تحريرها حسين مروّة ومحمد دكروب. ثم نشأتْ في الستينات مجلةُ **شعر** التي كان يُشْرف على تحريرها الشاعر

يوسف الخال، وهي التي مهّدت الطريقَ للمدرسة الحديثة في الشعر، وكان من خرّيجيها الشعراء أدونيس وشوقي أبي شقرا وأنسي الحاج وآخرون. إلاّ أن موقع مجلة الآداب المتميّز هذا، بدورٍ أساسيّ ومباشرٍ من سهيل إدريس، سرعان ما اكتمل بإنشاء دار الآداب للنشر، وهي التي أصبحتْ واحدةً من أهمّ دُور النشر العربية في نشر وتعميم إبداعات الأدباء العرب، وفي نشر وتعميم إبداعات الكتّاب من البلدان الأجنبية، التي اضطلع سهيل إدريس بترجمة العديد من روائعها.

❖ ❖ ❖

كان سهيل منذ نشأته قوميّاً عربيّاً، لكنه أنشأ في المرحلة التي أَعقبتْ هزيمة حزيران في عام ١٩٦٧ علاقةَ صداقةٍ سياسيةٍ مع أهل اليسار في لبنان، وبالأخصّ مع المثقفين الذين كانوا قريبين من الحزب الشيوعي، فكريّاً بل تنظيميّاً. واستطاع، بالاستناد إلى صداقاته هذه وإلى كفاءاته، أن يصل إلى المواقع الأساسية في المؤسّسات الثقافية اللبنانية والعربية، وكذلك في تلك التي كانت ذاتَ صلةٍ باتحاد كتّاب آسيا وأفريقيا. وكان انتخابُه ثلاثَ مراتٍ أميناً عامّاً لاتّحاد الكتاب اللبنانيين واحدةً من ثمرات هذه العلاقة الحميمة مع المثقفين من أهل اليسار. ومعروفٌ أنّ اتّحاد الكتّاب اللبنانيين قد تميّز بنشاطٍ بارزٍ في الفترة التي كان فيها سهيل إدريس في موقع الأمانة العامة، لكنه لم يكن وحده صاحبَ هذا الدور: فجميعُ الذين انتُخبوا إلى هذا الموقع في الفترة التي سبقت اندلاعَ الحرب الأهلية، وكذلك في المرحلة الأولى من الحرب، لعبوا أدوارًا مميّزةً في تنشيط هذا الاتحاد، وفي تعميم دوره في الحياة الثقافية. إلاّ أن الحرب الأهلية والانقسامات السياسية التي ولّدتْها هذه الحربُ أضعفت الطابعَ التمثيلي الشمولي للاتحاد، فصار من الناحية العملية بمثابة اتّحادٍ لكتّاب الحركة الوطنية اللبنانية. وكانت تلك بدايةَ التراجع في دور هذا الاتحاد في الحياة الثقافية العامة في لبنان، وفي علاقاته مع سائر اتحادات الكتّاب العربية، علمًا بأنّ ما حصل في اتحاد الكتّاب اللبنانيين سرعان ما صار هو الظاهرة العامة في سائر اتحادات الكتّاب في جميع البلدان العربية.

❖ ❖ ❖

غير أنّ من الضروري في الحديث عن سهيل إدريس ألاّ ننسى المعجم الفرنسي–العربي الذي انخرط منذ وقت مبكّر في العمل على إنجازه مع صديقه الدكتور جبّور عبد النور. فـ **المنهل** هو عملٌ علميٌّ كبير. ويشترك مع سهيل إدريس في هذا العمل صديقُه منير البعلبكي، الذي أنشأ معجمًا آخر، ولكنه إنكليزي ـ عربي، باسم **المورد**. وكلٌّ من المعجميْن هو عملٌ علميّ يستكمل أعمالاً من هذا النوع لآخرين سبقوهما في أزمنة مختلفة. وكان الشيخ عبد الله العلايلي في عمله الضخم الذي يحمل اسم **المرجع** هو من بين أوائل الذين انخرطوا بجهدٍ علميّ كبير في هذا الميدان، لكنه لم يتصدَّ لقاموس أجنبي ـ عربي بل لمهمةٍ ذاتِ صلةٍ باللغة العربية وبفقهها وبقدرتها على التعامل مع كلّ منجزات العصر العلمية، ولو بصعوبة من النوع الذي يمكن التغلّبُ عليه، كما أثبت ذلك الشيخ العلايلي. وسِفْر العلايلي هو من أهمّ ما خلّفه هذا العلاّمةُ الكبير في اللغة والتاريخ والفقه الديني المستنير للمكتبة العربية ولثقافتنا العربية بعامة.

❖ ❖ ❖

من الطبيعي ونحن نتحدّث عن سهيل إدريس، هذا المثقف العربي الكبير، أن نتذكّر المرحلةَ الأولى التي تَقدَّمَ فيها روائيّاً. وإذ تُعتبر ثلاثيتُه (**الحيّ اللاتيني** و**الخندق الغميق** و**أصابعنا التي تحترق**) هي التي أدخلتْه في نادي الروائيين اللبنانيين، وهذا حقُّه وهو صحيح، إلا أنّ ثمة إجماعًا على أنّ دوره الثقافي الأساس إنما يتمثّل خصوصًا في المنابر الثقافية التي أسّسها، وفي المنابر الثقافية التي انتُخب فيها إلى الموقع الرئيس. ومعروف أنّ **الحيّ اللاتيني** هي روايتُه الأولى، وقد صدرتْ بعيْد عودته من باريس بلقب دكتور في الأدب الحديث، ويروي فيها تجاربَ حياته في ذلك الحيّ الذي كان ولا يزال يعجّ بالجامعات والمكتبات والمقاهي الثقافية. ومعروف أنّ جامعة السوربون تقع في هذا الحيّ الذي يتقاطع فيه شارعان من أهمّ الشوارع الثقافية في باريس: سان ميشال وسان جرمان. وفي مقاهي هذين الشارعين كان يوجد كبارُ كتّاب فرنسا، ومن بينهم جان پول سارتر، وكانت تجري اللقاءاتُ والسجالاتُ والتظاهراتُ الثقافية المشهورة والمشهودة. لكنّ الأساسي في رواية **الحيّ اللاتيني** هو مغامراتُ صاحبها كطالبٍ عربي في باريس، وكانت مغامراتُه النسائية من أهمّها (وهذا ما يحبّ شبابُ الشرق، ومنهم الشبابُ العرب، الإعرابَ عن سعادتهم بامتلاك المهارة فيه بإتقان). أما الرواية الثانية، **الخندق الغميق** (١٩٥٨)، فهي التي يروي فيها سهيل إدريس سيرةَ حياته الأولى قبل ذهابه إلى باريس، وأهمُّ ما فيها أنها تصف حيّاً عريقًا من أحياء بيروت، وفصولاً جميلةً من تقاليده الشعبية. ويستكمل إدريس في رواية **أصابعنا التي تحترق** سيرةَ المثقف العربي الشابّ، في تحوّلاته الفكرية والسياسية والثقافية، الشابّ المتمرّد الشديد الطموح للعب دوْرٍ في بلاده، في الاتجاه الذي يحقّق لها حريتَها وتقدّمَها ووحدتَها القومية.

❖ ❖ ❖

سيظلّ سهيل إدريس، الذي غادرنا قبل أقلّ من عام، واحدًا من كبار المثقفين اللبنانيين الذين أسهموا بدورٍ كبيرٍ في إحياء شأن الثقافة العربية.

بيروت



في ذكراه الحادية عشرة

الجواهري الكبير: محطّاتٌ عنه... ومعه

عبد الحسين شعبان*

هل حقّاً غادرنا الجواهري، وإلى الأبد؟ فـ «طائر العاصفة»، على حدّ تعبير الشاعر عبد الوهّاب البيّاتي، الذي ظلّ محمولاً على خطر لأجيال، غيرَ عابئٍ بالنهايات، مقتحمًا منافحًا ومكافحًا، أرخى جناحيْه ليستسلم بهدوءٍ للموت الذي ظلّ يزوغ عنه ويجابهه ويساومه لسنوات.

حين تكون بحضرته، لا يكاد الشعورُ يفارقك بأنّك في قلب مملكة الشعر. فكلّ شيءٍ يَنْبض بالشعر: قامتُه المديدة، وفصاحتُه، وأصابعُه الطويلة المدودة، واستحضارُه التاريخَ بقصيدته العمودية والملوّنة بأطياف الحداثة. لقد تمكّن منه سلطانُ الشعر حتى لكأنّك لا تستطيع أن تميّزهُ من القصيدة.

لعلّها ضريبةُ المنفى أن نَخْسر في غضون سنوات قليلة جدّاً خمسة شعراء. فإضافةً إلى الجواهري الكبير، غادرنا الشاعر بلند الحيدري وهو من روّاد الحداثة الأولى؛ وتبعه الشاعرُ الكلاسيكي السيّد مصطفى جمال الدين المعروفُ بغزلياته الجميلة؛ وقرر الرحيلَ أيضًا عبد الوهّاب البيّاتي الذي هو عمودٌ من أعمدة الريادة في الشعر الحديث. والمفارقة أن ينضمّ ثلاثةٌ من هؤلاء (الجواهري وجمال الدين والبيّاتي) إلى جوار بعضهم بعضًا في مقبرة الغرباء في دمشق، في حين غادرتنا الشاعرة نازك الملائكة بعد غربة طويلة، فدُفنتْ في أرض الكنانة. وهذا القدر المحتوم اختطف مع هؤلاء المبدعين كلاً من الروائي غائب طعمة فرمان، والروائي شمران الياسري (أبو كاطع)، والباحثين والكتّاب عبد اللطيف الراوي ومصطفى عبود وهادي العلوي، والشاعر والصحافي شريف الربيعي، والشاعر سركون بولص، وعشرات غيرهم. ولهذا نَشْعر جميعًا، على ما أعتقد، بمكانهم الشاغر في الأماسي الثقافية العراقية والعربية، وفي ليالي المنافي البعيدة، حيث يطول الزمهريرُ، على حدّ تعبير الشاعر مظفّر النوّاب.

ثلاثُ سماتٍ حملها الجواهري معه: التناقض، والتحدّي، والإبداع. وسنقتصر على الأولى والثانية في هذا المقام. ومن ثمّ أعرّج على الجواهري سياسيّاً، وأختم بمحطّاتٍ من علاقتي به.

التناقض

جمع الجواهري التناقضَ المحبَّبَ، فتجاورتْ عنده الأضدادُ بهرمونية وتنسيق باهريْن، بصعوده ونزوله، بجوانبه المشرقة والمضيئة. ففي قوله:

يا نديمي وصُبَّ لي قَدَحًا   ألمسُ الحُزْنَ فيه والفَرَحا

يَجْمع الحزنَ والفرَحَ في كأسٍ واحدةٍ، وهو جدلُ الحياة المقترنُ بالموت.

يقول الجواهري: «أنا ابنُ المتناقضات والتعارضات على جميع المستويات، وأرغب أن يقرأني الناس ويَعْرفوني بذلك،لأنني ولدُت في بيئة متناقضة...».

ولم أرَ في الضدائد من نقيض   إلى ضدٍّ نقيضٍ من ضريب

وهو في هذا يَعْرض بوضوح بعضًا من شخصيته، بتلقائيتها، وبكلّ تركيباتها وتعقيداتها، في حين يحاول الكثيرون تلميعَ شخصياتهم وادّعاءَ ما ليس لديهم. ولعلّ الجواهري خيرُ مَنْ عبّر عن نفسه في شعره حين جمع المتناقضات الإنسانية الباهرة. يقول:

عجيبٌ أمرُكَ الرجرا   جُ لا جنفًا ولا صَددا
تَضيقُ بعيشةٍ رغدٍ   وتَهْوى العيشةَ الرغدا
وتَرْفض منّةً رفهًا   وتُبْغض بُلْغةٍ صردا
وتخشى الزُّهدَ تَعْشَقُهُ   وتَعْشَقُ كلَّ مَنْ زَهدا
ولا تقوى مصامدةً   وتَعْبد كلَّ مَنْ صمدا!

ويَرِدُ ذلك الترابُطُ العضوي للمتناقضات في قصيدته المهداة إلى القائد جمال عبد الناصر (بعد وفاته) إذ جَمَعَ فيها «المجدَ والأخطاءَ» قائلاً:

أكبرت يومك أن يكون رثاء   الخالدون عهدتهم أحياء
لا يَعْصم المجدُ الرجالَ وإنما   كان العظيم المجد والأخطاء
تُحصى عليه العاثراتُ وحسبُه   ما كان من وثباتِهِ الإحصاء

* ـ حقوقيٌّ وكاتبٌ من العراق.

التحدّي

في التحدّي يتجلّى صوتُ الجواهري ضاجّاً بمفردات ذات صور لاهبة، شديدةِ الإيحاء، كثيرةِ التموّجات، خصبة الأحاسيس، مشحونةٍ ومتوتّرة، مملوءةٍ بكل معاني الحياة. وتكاد وتعبّر قصيدة مثل «هاشم الوتري» عام ١٩٤٩ عن حقبة كاملة، شكّلت المشهدَ الأكثرَ حضورًا في الصراع والتحدّي، وهي المرحلة التي يُطْلِق عليها حسن العلوي «السدسَ العبقريّ»:

أنا حَتْفُهم أَلِجُ البيوتَ عليهمُ   أُغري الوليدَ بشَتْمِهمْ والحاجبا
مستأجرين يُخربونَ ديارَهم   ويكافئون على الخراب رواتبا
متنمّرين يُنصبونَ صدورَهم   مثلَ السباع ضراوةً وتكالُبا
حتى إذا جَدّتْ وغًى وتضرّمتْ   نارٌ تلفّ أباعدًا وأقاربا
لَزموا جُحورَهم وطار حليمُهم   ذُعْرًا وبُدّلتِ الأسودُ أرانبا!

أما في السبعينيات والثمانينيات فقد شهد قاموسُ الجواهري نوعًا جديدًا من التحدّي والكبرياء والاعتداد بالنفس. وقد برز ذلك على نحوٍ واضحٍ في رائعته «أَرِحْ عن صدركَ الزَّبَدا» التي ألقاها بعد حصوله على جائزة «لوتس» في جمعية الرابطة الأدبية في النجف في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٥:

أرح عن صدركَ الزَّبَدا   وقُلْ تُعدِ العصور صدَى
أأنتَ تخافُ من أحدٍ؟   أأنت مُصانعٌ أَحَدا؟
أتخشى الناسَ؟ أشجعُهم   يخافُكَ مغضبًا حَردا
ولا يعلوك خيرُهم   ولستَ بخيرِهم أبدا!

أما في قصيدة «المتنبّي» المنشورة في ٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٧ فيصوّر الجواهري شموخَ المتنبّي وكأنّه يتحدّث عن نفسه المتحدّية:

تحدّى الموتَ واختَزَل الزمانا   فتًى لوّى من الزمنِ العنانا
فتًى خبط الدنا والناسَ طُرًّا   وآلى أن يكونَهما فكانا!

وتمثّل قصيدتُه «حسب الثمانين» التي نشرها في صحيفة **الشرق الأوسط** ١٩٨٢/٢/١٩ قمّة الاعتداد والتحدّي:

حسبُ «الثمانين» من فخرٍ ومن جذَل   غشيانُها بجنانٍ يافعٍ خَضِلِ
يا «ابنَ الثمانين» كم عولجَت من غَصص   بالمغرياتِ فلم تشرقْ ولم تملِ
كم هزَّ دوْحَكَ من قزمٍ يطاوله   فلم يَنَلْه ولم تقصرْ ولم يَطُلِ
وكم سَعَتْ «إمّعاتٌ» أن يكونَ لها   ما ثار حولَكَ من لغوٍ ومن جدلِ
يا صاحبي وحتوفُ القومِ طوع يدي   وكم أتتهم رياحُ الموتِ من قبلي

وراح الجواهري لا ينتقد الحكّامَ ويتحدّاهم فحسب، وإنما يلوم المحكومين أيضًا، الذين لا يتمرّدون ولا يثورون. ففي قصيدته المنشورة في مجلة **المجلة** في ٢٢ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٥، يقول منتقدًا بحرقةٍ الأوضاعَ العربيةَ المزرية، التي جلبت النكباتِ والهزائمَ القومية:

أفأمةُ هذي التي هزلتْ   وتناثرتْ فكأنَّها أممُ
يسطو على صنمٍ بها صنمُ   ويغارُ مِنْ علمٍ بها علمُ!

ثم يصعّد ازدراءه فيقول:

أأبا مهنّد شرّ مَنْ حكموا   ما كان لولا ذُلّ مَنْ حُكموا
ماذا على الراعي إذا اغتُصبَتْ   عَنزُ ولم تتمرّدِ الغَنَمُ؟!
يا أيها «الطاعون» حلّ بنا   وبمثل وجهِكَ تكشفُ الغممُ!

الجواهري سياسيّاً

الجواهري، مع كونه عراقيّاً صميميّاً ورائدًا من روّاد الوطنية الأولى، فإنه عربيُّ العقل والهوى والمشاعر.

ومع أنه كان عربيّاً أصيلاً، فإنّ طاقيةَ رأسه كانت مطرَّزةً بكلمة «كردستان»، وكانت دواوينُه تملأ مكتباتِ الأكراد أيضًا. وإذا كان قد عانى التمييزَ الطائفيَّ بشأن موضوع الجنسية، فإنّ الطائفية وشرورَها لم تعرفْ طريقًا إلى قلبه.

لقد هجر الجواهري زيَّه التقليديَّ الأول، لكنه ظلّ محافظًا على لغته وبناء قصيدته. ومع أنه اقترب من اليسار، إلاّ أنه تمايز منهم، فحمل عبقَ التاريخ وزهوَ الثقافة العربية ـ الإسلامية، وإنْ مال إلى التجديد وتحرُّر المرأة ومساواتها ونشر التعليم.

وإذا كان الجواهري مع ثورة ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨ روحًا وإبداعًا، فإنه كان مع الملك فيصل الأول ورجاله. ولئن كان مع الزعيم عبد الكريم قاسم في أول أيام الثورة، فمن الطبيعي أن لا يكون معه وهو يستدير بالبلاد بعيدًا عن الحكم الديمقراطي، فاختار المنفى ومكث فيه سبعًا عجافًا متّصلةً (على حدّ تعبيره) منذ العام ١٩٦١.

علاقتي بالجواهري

كان اسمُ الجواهري، منذ طفولتي، يملأ الأجواء، لدرجة أنَّه كان يَسْكن مخيّلتي وأنا ذاهب إلى مدرستي «السلام» الابتدائية في محلّة العمارة، بالنجف الأشرف، مارّاً في الذهاب والإياب أحيانًا أمام جامع الجواهري الشهير. وهذا الجامع مضى على إنشائه أكثرُ من مئتيْ عام. وكان راعي الأسرة الجواهريَّة وباني مجدها الأوّل، الشيخ محمد حسن، صاحبُ كتاب **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، قد ذاع صيتُه العلمي في ذلك الزمان، وغدا كتابه مرجعًا رئيسيّاً للمنهج الدراسي في جامعة النجف الفقهيّة.

كانت قصائدُ الجواهري ودواوينُه تزيّن مكتبةَ العائلة، إذ كان أعمامي من مريديه والمتغنّين بشعره. وتحوي مكتبةُ الأخوال

الكثيرَ من القصاصات والصحف التي تتابع أخبارَه ونشاطاته الإبداعية، مثلما كانت دواوينُه تتصدَّرها. وكانوا، مع مجموعة من المثقّفين والأدباء، لا ينفكّون يتجادلون بما نَظَمَه الجواهري وما كتبه.

هكذا نشأ الجواهري معنا في المنزل، إذا جاز التعبير، أو بالأحرى، نشأنا ونحن نتطلّع إليه. فجامعُ الجواهري للعلوم الدينية والفقهية كان قريبًا من دارنا في «عكد السلام»؛ وآلُ الجواهري يتوزّعون بالقرب من بيوتنا المتراصّة والمتكاتفة والملتفّة حول صحن الإمام عليّ ومرقدِه الذي تعلوه القبّةُ الذهبيةُ المتوهّجة.

في تلك البيئة النجفيّة، ومن أسرة عربية تهتمّ ـ كباقي الأسر الكبيرة في النجف ـ بالشعر والأدب والمجالس الحسينية، ولدتُ وترعرعتُ، لتغدو تلك الروافدُ الروحيةُ إحدى أهمّ ركائز حياتي المستقبلية.

وكان الشعر بخاصّة، والأدبُ بعامّةٍ، يشكّلان الأساسَ الذي لا غنى عنه في المجالس والمناسبات الأدبية والدينية والاجتماعية، التي هي أقربُ إلى الأندية الثقافية والفكرية. فقول الشعر في النجف ـ وكما تعارَفَ عليه الناس ـ طبيعي، أيْ غيرُ مصطنع أو يهدف إلى الكسب. إنَّه وجدانيّ نابعٌ من الشعور، وليس أمرًا تعليمياً. وفي هذا الصدد يقول الجواهري إنَّ الظاهرتين الدينية والأدبية كانتا تلتقيان وتصبُّ كلٌّ منهما في مجرى الأخرى، وذلك بحكم فصاحة القرآن الكريم وبلاغته دينياً.

وكانت المعارك الأدبية والثقافية في ليالي الجمعة أو أماسي الأربعاء قد حظيتْ بشهرة كبيرة، كما يورد الشيخ جعفر باقر محبوبة في كتابه **ماضي النجف وحاضرها**. فقد كان الشعر متعةَ تلك المجالس الأثيرة، تجري فيه المطاردات الشعريّة، وفي المقدّمة منها مسابقاتُ «التقفية» الصعبة، حيث يقرأ المتسامرون هذا البيتَ وذاك، ويتركون للآخرين الردَّ عليهم بأبياتٍ تبدأ بحرف القافية ويواصلون هم أيضًا استنباطَ القافية.

وإذا كان الشعرُ علامةً فارقةً للنجف، فإنَّ جوّ المدينة كان عاطرًا بالعلم والمعرفة والفقه واللغة أيضًا. وقد وَصَفَ الأديبُ اللبناني أمين الريحاني النجفَ عند زيارته لها عام ١٩٢٢ بأنَّها أعظمُ مدينةٍ في العالم لا في زخارفها أو جمال قصورها، بل في رجالها! وكان الجواهري قد كتب قصيدتَه النونية التي أجابه بها ومطلُعها:

أرض العراق سعت لها لبنانُ   فتصافح الإنجيلُ والقرآنُ

لمن تزرع الورد؟

خالد شوملي

لِمَنْ تزرعُ الوردَ؟
والشمسُ غارقةٌ في سباتٍ عميقٍ؟
هوَ الليلُ سيّدُ هذا الزمان،
عواءُ ذئابِه لا ينتهي،
والمرايا مكسَّرةٌ لا تَرى أو تحسُّ.
على شفتيْ مدينتِنا
يتربّصُ سورٌ،
وخلفَهُ ألوانُ أحلامنا
جثثٌ
متناثرةٌ في الزوايا!

❖❖

لِمَنْ تزرعُ الوردَ
والحربُ دائرةٌ في عروقِ الورى،
والعصافيرُ قدْ هَجَرَتْ غابةَ القلبِ
باكيةً
وفَراشُ المحبّةِ غادرَ شُرفةَ روحي؟

❖❖

لِمَنْ تزرعُ الوردَ
والحلمُ يُشنقُ قبلَ نضوجِهِ،
والحبُّ يَشهقُ
في وطنِ البرتقالِ؟
أبي قلْ!
لِمَنْ تزرعُ الوردَ في ساحةِ الحربِ ؟
دبّابةُ الموتِ تكسرُ أضلاعَهُ
قلْ لِمَنْ ؟
لكَ أنتَ القصائدُ يا طفلتي !

ألمانيا

ولكنَّ الريحاني انحاز إلى ساطع الحصري في الخلاف مع الجواهري، الأمرُ الذي ظلّ الجواهري يتذكّره باستمرار، لا سيّما وأنَّ الريحاني حاول أن يَعْرِض في كتابه الموسوم **قلب العراق** صورةَ ذلك الخلاف بطريقةٍ بدت وكأنَّها ضدّ الجواهري. فانتهز الجواهري قدومَه إلى العراق لتغطية أخبار انقلاب بكر صدقي عام ١٩٣٦، فنشر مقالةً انفعاليةً مدوّيةً بعنوان «جاسوس في أوتيل تايكرس پالاس» وكانت بمثابة ردّ فعل لما كتبه الريحاني. ويقول الجواهري: فما كان منه إلاّ أن يطوي أوراقه ويرزم حقائبه ويرحل.

دخل الجواهري ذاكرتي الطفوليةَ الأولى مصحوبًا بالتقدير حدَّ التقديس، والافتتان حدَّ الوَله، وبقصائدِ تحدٍّ، زادت جذوةَ الفتوّةِ اشتعالاً. وكان هذا يَكْبر معي بمرور الأيام، خصوصًا التأثّر بقدرته العالية في التعبير عن أحاسيس وإرهاصاتٍ كان هو وحدَه خيرَ من يُحسن التعبيرَ عنها، حتى ليقودنا إلى طريق مليئة بالمفاجآت والأحلام، مفضيةٍ إلى عوالم أخرى موشّاةٍ بالذهب تارةً، وبالألغام تارة أخرى.

لازمتني تلك الصحبةُ على امتداد تلك السنوات. فقد كنتُ، وما زلتُ بعد رحيله، أجدُ في الجواهري معينًا لا ينضب لينبوع الشعر، المندفع بغزارة، والملوّن بكلّ ألوان الحياة. فكنت ألتجئ إليه في الحزن والفرح، في الهمِّ والكدر، مثلما في الانشراح والانبساط، في لحظات الضعف، وعند الشعور بالقوّة. كنت أجدُ الجواهري خيرَ مَن يرشدني: فطريق الشعر، وإنْ كان يرميك في أتونه أحيانًا وفي محرقة قصائده، فإنّه في الوقت نفسه يجعلك تشعر بالدفء، موقدًا في روحك التأمّلَ وربّما الحكمةَ أحيانًا.

الذاكرة الأولى بدأتْ تختزن بقصائد وأبيات لها دلالاتٌ ومعانٍ مرتبطةٌ بتلك الأيّام، وبأسماء وبطولات وصور كانت تؤلّفُ المشهدَ الأكثرَ حضورًا في الصراع. وينبع بعضُها من إشكاليات الجواهري ذاته، إذ باستطاعته تحويل أيَّة مناسبة إلى فرصةٍ لتقريع الحكّام. والحال أنّ هذه القدرة العجيبة على التحدّي كانت الجانب الأكثر تأثيرًا في الشباب التوّاق إلى التغيير والتجديد. وتكاد قصيدةُ مثل هاشم الوتري، كما ذكرنا، تعبّر عن مرحلة كاملة، حيث يقول في مطلعها:

إيه «عميد الدار» شكوى صاحبٍ طفحتْ لواعجهُ فناجى صاحبا

وقد حدَّثني كريم مرّوة أنَّه حضر تلك الاحتفاليّة، بصحبة عزيز أبو التمن وناجي جواد الساعاتي، حين كان طالبًا في الإعداديَّة المركزية ببغداد. وعندما ألقى الجواهري رائعتَه تلك نزلتْ كالصاعقة على رؤوس أركان العهد الملكي، إذ كان حاضرًا الوصيُّ عبد الإله ونوري السعيد وآخرون، وكانت أصابعُ الجواهري تشير إليهم متوعِّدةً. وبعد الانتهاء من إلقاء القصيدة قام الجواهري بتمزيقها، كما يذكر في حوارات مطوّلة مع كاتب السطور، ثم رماها تحت الطاولة. يقول كريم مرّوة: فما كان منِّي إلاّ أن للملتُ المزَق ووضعتُها في جيبي وحملتُها معي إلى لبنان في رحلة العودة مع عائلة حسين مروّة، الذي سبقهم إليها، حيث أمرت السلطاتُ بإسقاط الجنسية العراقية «المكتسبة» عنه لأسباب سياسية، وكان قد حصل عليها خلال فترة إقامته في العراق الممتدّة ما بين العام ١٩٢٤ والعام ١٩٤٩.

ويذكر كريم مروّة أنَّه زار الجواهري في سجنه، بصحبة عزيز أبو التمن والساعاتي بعد حصوله على ترخيص من مدير التحقيقات الجنائية بهجت العطية. وقد أُطلق سراحُ الجواهري بعد ذلك بأيّام بسبب فقدان الأدلّة الثبوتيّة، إذ مزَّق القصيدةَ وضاعت آثارُ «الجريمة».

ولكنَّ القصيدة ظهرتْ إلى الوجود فجأةً في لبنان. فكما يقول كريم مروّة «قمنا أنا وحسين مروّة وولده نزار مروّة بترتيب القصاصات الممزَّقة، لتولد القصيدةُ مجددًا وترى النور، حيث أرسلناها لتنشر في صحيفة **التلغراف**».

وما إنْ وصلت القصيدةُ المنشورة إلى العراق، حتى استُدعي الجواهري إلى التحقيق من جديد وأودع السجن. لكنَّ الجواهري ومروّة يؤكّدان أنَّ معاملة السجّانين كانت أكثر رفقًا في ذلك العهد منها في أزمان لاحقة، وبخاصّة في العهود الجمهورية بعد إسقاط النظام الملكي عام ١٩٥٨. ولعلّ مقارنةً بين حجم الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان تؤيِّد ذلك.

❖ ❖ ❖

رحلتي مع الجواهري امتدّت من المنزل إلى المدرسة فالمدينة. ومثلما اكتحلتْ عيناي برؤيته في بغداد، فقد اكتحلتْ بصحبته المديدة في براغ ودمشق ولندن.

سلامًا أيها الجواهري الكبير... واشتياقًا لعراق الجواهري!!

بيروت

ملفات قادمة

سعياً وراء إشراك أكبر عددٍ ممكن من الكتّاب في الإسهام في ملفات الآداب القادمة، قررتْ هيئةُ تحرير المجلة نشرَ أوراق العمل المعدّة لهذه الملفات قبل صدورها. وعليه، تأمل المجلّة ألاّ يقتصر المساهمون في الملفات القادمة على مَنْ تُكلفهم بالكتابة فيها، بل أن تتّسع دائرةُ المشاركين، شرطَ ألاّ يتجاوزَ كلُّ مقال ألفي كلمة. هنا ننشر ورقتَي العمل اللتين أعدّهما الأستاذ ياسين الحاج صالح عن «الإصلاح الديني في الوطن العربي»، والدكتور فيصل درّاج عن «ماذا تبقّى من هوية اليسار العربي اليوم؟»

الآداب

في شأن المشكلة الدينية والإصلاح الديني (شتاء العام ٢٠٠٩)

يبدو أكيدًا أنّ ثمة مشكلةً دينيةً إسلامية. فمن جهة، ثمة حركاتٌ إسلاميةٌ تَجْنح إلى العنف، أو تسعى إلى فرض ما تعتقده «الشريعةَ» الإسلاميةَ على مجتمعاتها. ومن جهةٍ أخرى، تَصدر بين حينٍ وآخر فتاوى هاذيةٌ تشير إلى اغترابٍ تامٍّ لمُصْدِريها عن العصر الذي يعيشون فيه. ومن جهةٍ ثالثة، تسجِّل العلاقةُ بين جماعاتٍ منتسبةٍ إلى المتن الإسلامي درجةً من انعدام الثقة والتنازع الطائفي العنيف غيرَ مسبوقةٍ في العصر الحديث. وأخيرًا، يتبيّن المرءُ، وبسهولة، فوضى عارمةً في المجتمعات الإسلامية على مستوى الفكر والممارسة الدينية، وعلى مستوى كثرة الحركات المنتسبة إلى الإسلام، وعلى مستوى فهم علاقة الإسلام بالحداثة.

إلى ذلك، يبدو الإسلامُ عنوانًا لسوءِ تفاهمٍ عميقٍ بين المسلمين والعالم، لا بينهم وبين الغرب وحده.

ثمة مشكلةٌ دينيةٌ إسلامية حقّاً!

كيف نَصُوغُها في مسألة فكرية واضحة؟ وكيف نعالج هذه؟ أيُّ معنًى ممكن للإصلاح الديني الإسلامي؟ وما هي شروطُه؟ وهل هناك علاقةٌ خطّيةٌ وبسيطةٌ بين الإصلاح الديني والديمقراطي والعَلمانية والنهوض الثقافي وتحسُّن علاقتنا بالعالم، كما يبدو مضمَرًا أو مصرَّحًا به في كتاباتٍ تطرّقتْ إلى هذا الشأن؟ ألا يُحتمل أن يكون من شأن تقدّمنا على مستوى الحريات والتنمية والعدالة الاجتماعية أن يَدْفع الدينَ إلى الانصلاح، وألاّ يهمّشَه نسبيّاً، كما سبق أن شَهِدْنا جزئيّاً في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، بل منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى؟ لكنْ، هل نستطيع فعلاً أن نتقدّم من دون ترتيب علاقتنا بالإسلام على أسسٍ واضحةٍ وعقلانية؟

ثم، ألم يَجْرِ إصلاحٌ دينيٌّ إسلاميٌّ على يد أمثال الأفغاني وعبده والكواكبي ورضا...، وقبلهم محمد بن عبد الوهّاب؟ ولِمَ لا نرى أنّ منظمة «القاعدة» وريثةٌ لـ «الإصلاح» الوهّابي؟ وأنّ الإخوان المسلمين خرجوا من عمامة محمد عبده بتوسُّطِ رشيد رضا؟ وأنّ عصرنَا هذا وما يعتمل فيه من عنفٍ قد يُنْظر إليه يومًا كعصرِ إصلاحٍ دينيّ إسلاميّ، إنْ تذكّرْنا أنّ الإصلاحَ الدينيّ المسيحيّ كان عصرَ عنفٍ هائلٍ وتعصّبٍ وحروب؟

وأيضًا، هل يَقْبل الإسلامُ إصلاحًا؟ هل كان لورد كرومر على حقّ حين قال إنّ الإسلام غيرُ قابلٍ للإصلاح، فإنْ أُصلح كفّ عن كونه إسلامًا؟ وهل لا سبيلَ إلى تقدّمنا، إذنْ، إلاّ بإضعاف الإسلام؟ وكيف يتأتّى ذلك؟

هذه أسئلةٌ غيرُ ملزمة للمشاركين المحتملين، الغرضُ منها تحريضُ التفكير في المشكلة الدينية الإسلامية وسُبُلِ إصلاح الإسلام. والأملُ أنْ يَخْرج ملفُّ مجلة الآداب هذا بأفكارٍ مبتكَرة، تُثْري العقلَ، وقد تجد يومًا سبيلَها إلى التحقّق في حياة الناس.

ياسين الحاج صالح
(دمشق)

لم يكن صعبًا منذ بداية عشرينيات القرن الماضي، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية بخاصة (١٩٣٩ ـ١٩٤٥)، تحديدُ هوية اليساري العربي ، حزبيّاً كان أو غيرَ حزبي: فهو يعتنق الماركسيةَ ويرى فيها منظورًا متكاملاً للعالم ، ويدافع عن المعسكر الاشتراكي وطليعتِه الاتحادِ السوفييتي، ويرى في الصراع الطبقي بين البرجوازية والطبقة العاملة مرجعًا للمجتمعات جميعِها، ويعادي الإمبرياليةَ وحلفاءها والقوى الرجعيةَ في كلّ مكان.

ومع أنّ هزيمة حزيران التاريخية عام ١٩٦٧، كما حربُ فيتنام وصعودُ المقاومة الفلسطينية، أتاحت، ولو بقدْرٍ، الحديثَ عن هويةٍ يساريةٍ جديدة ـ هي قرانٌ سريعٌ بين الماركسية والقومية ـ فإنّ «الهويةَ الأصليةَ» حافظتْ على عناصرَ أساسية: الكفاحُ من أجل ثورةٍ اجتماعيةٍ أفقُها الاشتراكية، والالتزامُ بالماركسية في أطيافها المختلفة، ومعاداةُ الإمبريالية والصهيونية بشكلٍ حاسمٍ لا اضطرابَ فيه، واعتبارُ الوحدة العربية القادمة ضرورةً تاريخية.

وواقعُ الأمر أنّ «الشيوعية العربية،» كما اليسارُ العربيُّ بعامةٍ، بدأتْ بالأفول قبل أن تتراجعَ في أماكنَ أخرى من العالم. فقد هَزمتْ حربُ حزيران جميعَ القوى التحررية في العالم العربي، وأنتجتْ، سريعًا، الشروطَ الموضوعيةَ لتوطيد هذه الهزيمة وإعادة إنتاجها. فإضافةً إلى اتساع القمع وصعود «الإسلام النفطي،» تمّ التواطؤُ للإجهاز على الحزب الشيوعي السوداني، وجاءت الحربُ الأهليةُ في لبنان، والحصارُ الدموي المنظّم للمقاومة الفلسطينية، واعترافُ مصر ـ السادات بإسرائيل، وصولاً إلى احتلال الجيش الصهيوني للعاصمة اللبنانية عامَ ١٩٨٢.

هُزم اليسارُ العربي، بأطيافه المختلفة، مع هزيمة المشروع الناصري. وجَعَلَه «جمودُه التاريخي» (الصادرُ عن أسباب مختلفة) عاجزًا عن التصدّي للهزيمة والتصريح بها. ففي مواجهة تحوّلاتٍ اجتماعيةٍ وسلطويةٍ كاسحة، لم يستطعْ هذا اليسارُ تجديدَ ذاته، وبقي متمسّكًا بشعاراتٍ متكلِّسة (مثل «الطريق الرأسمالي») وتحالفاتٍ مميتة، إلى أن تحوّلَ إلى مجموعةٍ من الظواهر الشكلانية التي لا تؤثّر في المجتمع ولا تتأثّر به. وما إنْ سقط الاتحادُ السوفيتي، مَرْجِعُ اليسار العالمي ومركزُ ثقله، حتى كان اليسارُ العربي قد سَقَطَ قبل سقوطه، كما لو كان «بقيًا» من الماضي ، منقطعًا عن الحاضر والمستقبل معًا.

السؤال الآن: هل أصبح المجتمعُ العربيُّ اليومَ لا يحتاج إلى الفكر اليساري، أمْ أنّ الفكر اليساري قَبِلَ بهزيمةٍ نهائيةٍ وآثر الرحيلَ؟ يجيب المجتمعُ في تدهوره المأساوي عن هذا السؤال بأشكالٍ مختلفة: الغلاءُ الفاحش، واتّساعُ الفقر، وزوالُ الحريات المختلفة، وغيابُ حقوق الإنسان، وارتفاعُ نِسَبِ الأميّة، وهزيمةُ الثقافة والقيم الثقافية، وتسييسُ الدين ذرائعيّاً، وتديُّنُ السياسة بشكلٍ أكثرَ ذرائعيةً، وانطفاءُ دوْر النقابات والمنظّمات الاجتماعية، وتقوّضُ المجتمع المدني، وتلاشي الوحدة القومية، وصعودُ الطائفية، والغطرسةُ الصهيونية، وتفكيكُ العراق...

تَطْرح هذه الظواهرُ على «ما تبقّى من الانتماء اليساري» الأسئلةَ التالية: لماذا لم تَقُم «القوى اليساريةُ» على المستوى النظريّ، بمراجعةٍ نقديةٍ أو بما هو قريبٌ منها؟ لماذا لم تقترحْ على المستوى السياسي ـ الاجتماعي برامجَ تردّ على المستجدّات المتعددة؟ هل ما زالت الماركسيةُ صالحةً كأداةٍ للنظر والعمل، أمْ أنّه ينبغي التخلّي عنها أو مزجُها بأفكار أخرى؟ ألا يزال ممكنًا اليومَ الحديثُ عن الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي؟ وهل لكلمة «اشتراكية» معنى أو دلالة؟ وهل تستطيع «بقايا القوى اليسارية» أن تقوم بتحالفاتٍ فاعلة؟ وما الذي يميِّز اليساريَّ من الليبرالي الجديد؟ وأخيرًا: هل لجميع هذه الأسئلة الآن معنًى؟ وإذا كان لها، أو لبعضها، معنًى حقيقيٌّ أو مفترَضٌ، فما هي الأسئلة الأكثر أهميةً من غيرها؟

تَطْرح مجلةُ الآداب هذه الأفكارَ مدفوعةً بدافعيْن: أولُهما التحريضُ على حوارٍ جديرٍ بتاريخ القوى اليسارية التي لعبتْ، في الماضي، دورًا فاعلاً في الدفاع عن المجتمع وحقوقه المدنية والوطنية. وثانيهما «الردُّ الجزئيّ» على واقعٍ عربيّ متداعٍ غائمِ الأفق.

ربما يكون في الإجابات التي نتطلّع إليها ما يساعد، ولو بقدْرٍ، على تأمُّل سؤالنا الأساس: ما هي هويةُ اليسار العربي اليوم، وهل من الممكن أن يكون لها مستقبلٌ أو أفق؟

فيصل درّاج
(عمّان)

الفهرس العام لمجلة الآداب لعام ٢٠٠٨، السنة ٥٦

١ ـ فهرس الأسماء

٢ ـ فهرس الموضوعات

آثَرْنا ألاّ نذكرَ عناوينَ الدراسات والقصائد إنْ كانت جزءاً من ملفّ، بل اكتفيْنا بذكر عنوان الملفّ، فضلاً عن اسم الكاتب المدرَجِ ضمن فهرس الكتّاب، ضنًّا بالوقت والورق!



يشغّل جميل لبسّام عرضَ اليوم من مسلسل «بيت الأشباح». يحلو له أن يفاجئه. يبثّ له النشيد الوطني اللبناني قبل دقائق من موعده التاريخي اليومي، السابعة صباحًا.

يوقظ الصوتُ المفاجئ بسامًا. يلتفت إلى التلفزيون. يجاهد لفتح عينيه من دون أن يحرّك جسمه. يجد مسلسل «بيت الأشباح» وقد أعيد بثّه على شاشة تلفزيون لبنان. العلمُ الوطني يرفرف. يسمع بسام رفيفَه كأنّه يقف تحته. يحسّ بأنّ الهواء الذي يحرّك العلمَ، في الشاشة، خارجٌ من مروحة.



AL ADAB

Arabic Cultural Review Since 1953
P.O.Box 11- 4123
Beirut - Lebanon
Post Code 1107 2150
Tel/Fax: 00961-1-861633
00961-1-795135
d_aladab@cyberia.net.lb
www.adabmag.com

الآداب
مجلّة ثقافيّة عربيّة منذ ١٩٥٣
ص.ب.: ٤١٢٣ - ١١
بيروت - لبنان
الرمز البريدي: ١١٠٧٢١٥٠
هاتف/فاكس: ٠٠٩٦١-١-٨٦١٦٣٣
٠٠٩٦١-١-٧٩٥١٣٥